NUOVO CORSO

DI

FILOSOFIA INTELLETTUALE

NUOVO CORSO

DI

FILOSOFIA INTELLETTUALE

DETTATO

SECONDO LO SPIRITO DELLA SANA ITALIANA FILOSOFIA

DALL' ABATE

FRANCESCO MELILLO

SECONDA EDIZIONE

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL' AUTORE.

Mal si coltiva una filosofia che non è propria.
Platone in Italia, XXXIX.

VOLUME PRIMO

SCIENZA LOGICA

NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA DI GENNARO AGRELLI.

1847.

PREAMBOLO

I.

Allorchè da un nobile italiano ingegno si vennero, non ha gran tempo, rivocando in luce con molta accuratezza di erudizione i precetti metodici degli antichi nostri filosofi, tal che si potesse sul loro esempio far rinascere nella penisola una scuola, che coll'unità del suo metodo ricomponesse in pace il regno della Filosofia agitato da tanti sistemi; mi si destò il pensiero di investigare, come meglio per me si potea, qual fosse precipuamente l'indole di questa scienza in Italia, in qual cosa si mostrasse uniforme ad onta dello svariato opinare, ed in che per il suo carattere dalle straniere scuole si distinguesse.

Si offrono, al primo internarsi in tali indagini, alcune specialità che danno alla generale cultura intellettuale d'Italia una impronta che assai la distingue dalle altre nazioni. L'Italia, terra di sapienza antichissima, fu ancor la sola a raccogliere l'ultima scintilla della civiltà della Grecia, per farla indi rivivere in tutta l'Europa. Di qui un religioso ossequio per l'antichità, trasfuso costantemente nell'animo degli italiani, ed una studiosa cura di coltivare gelosamente l'eredità ricevuta dai nostri padri. Educata nel cuore della Religione, al silenzio del santuario, progredì la sapienza nel bel paese forse meno fastosa, ma sempre assennata e sprezzante della vana sublimità dei sistemi, e delle lodi che a qualsisia speciosa falsità si tributano. Guarentito dalla naturale situazione, risentì meno questo eletto angolo della terra le fiere scosse, che l'orgoglio dell'uomo dava nei paesi stranieri alle profonde

credenze ed alle inveterate dottrine. Posti per tai cagioni al sicuro di un turbine innovatore, che da tre secoli non si è ristato di avvolgere le nazioni di Europa; i creatori ma riservati ingegni italiani han proséguita una soda sapienza, non interrotta mai da alcuna intellettuale rivolta, che non fosse cessata sul nascere, e l'han serbata modesta sì ma non guasta da comuni o durevoli errori.

In seno di sì fatta cultura ben si prevede qual Filosofia abbia dovuto allignare. Ella dovea essere quale nel fatto si trova: progressiva sempre perchè distruggitrice non mai: accorta a raccogliere la sapienza dei secoli andati: cauta e tenace nelle minute induzioni e nei severi ragionamenti, nè mai divisa da spirito di opposti sistemi. Ella, esente quasi della malizia dell'angelo riprovato, dovea tener saldo il suo grado e gloriarsi del titolo di Ancella della Religione.

Sotto tali caratteri la patria Filosofia mi si veniva mostrando come il vero scudo da opporre ad ogni insidiosa novità: sì che fosse a sperare, che una scuola sorta sulle sue basi diventasse il vero rifiuto di ogni pretesa ristaurazione di scienze. Nel vederla ora affidata a molti ingegni sani e profondi, una voce segreta mi va parlando, che si avvicina il tempo in cui l'Italia coglierà questa lode. Chi mai che nutrisca alti affetti non si sente commosso da sì vivo incitamento? Ma aumentano il valore di questa idea i cari vincoli e gl'interessi presenti di nostra Religione. Chè io mi avviso non esservi mai stato tempo in cui la ragione umana, perduta la scorta della Fede, abbia rivestite sì svariate forme per presentarsi sempre di nuovo a devastare i campi della Rivelazione, quanto lo è in molti estrani paesi questo moltiforme secolo. Il quale non si sa qual cosa avrà più a deplorare: se il primo scisma della scienza dalla fede, ovvero la lotta del razionalismo da lui derivata: se più l'annientamento della stessa ragione nei trascendentali, ovvero il suo folle dominio sulla rivelazione fra' seguaci di Hermes: o se più abbia a dolersi di quegli stessi che aspirando a far rinascere nei cuori degli uomini più viva la fede, distrussero ogni scienza e vi surroga-

rono invece o il sentimento comune come nel Lamennismo o la rivelazione come nel Botenismo. Tanto è il bisogno di una scuola filosofica che sorgesse sana fra noi, a rivocare la ragione umana dalle sue incursioni, ed a consolidarla nel grado unico che le compete!

E non pertanto non vi è chi non scorga le difficili condizioni richieste da questo lavoro. Il quale non può certo essere altro che solo risultamento delle lunghe fatiche, e dell'accordo di molti sani e profondi uomini, che congiungendo alla scienza propria quella dei padri, usassero dello stesso metodo e delle stesse fondamentali dottrine, per opporsi con proponimento uniforme ai moltiplici errori. E però sono pur troppo convinto di non potere prender parte a tale opera, che col vivo desiderio soltanto: sì forte è la persuasione della debolezza di ogni sforzo che per me possa farsi. Pure fu mio pensiero, che l'internarmi nelle quistioni fondamentali della Filosofia, traendo almeno profitto dai lumi dei più chiari filosofi che ora fioriscono in questo suolo, e confrontando le loro opere colle dottrine degli antichi, per poterne comporre un corso elementare in cui si trovassero esposte colla maggior chiarezza le più profonde dottrine, e in cui fossero succintamente passati in rassegna e confutati gli errori dei principali sistemi; non sarebbe infruttuoso lavoro per inanimare la gioventù studiosa, e culta a far opera perchè rifiorisse fra noi una scuola dirò quasi sacra di Filosofia. Sostenuto da sì dolce speranza io durai per parecchi anni non lievi fatiche. Ma vinto ogni giusto ritegno di scender nuovo all'arena, dall'ardente desiderio di recare qualche vantaggio negli studî dei giovani vogliosi di sana scienza, e massimo in quei che avvinti pei sagri vincoli del ministero si educano alle speranze della Chiesa di Gesù Cristo; mi risolvo a rendere di pubblico diritto questo NUOVO CORSO DI FILOSOFIA INTELLETTUALE, memore di quel detto di Tullio: *Intemperantis esse arbitror scribere quod occultari velit* (a).

(a) Quaest. Acad. Lib. I, §. I.

Dovendo intanto nel decorso dell'opera, siccome mi verrà all'uopo, far conveniente giudizio o delle intere teoriche o di qualche speciale sentenza di alcuni dei nostri più rinomati filosofi; sarei sconoscente ad essi se qui mi rimanessi dal protestare, che a loro io debbo ogni tendenza in questi studi, e molti buoni ammaestramenti sì di metodo che di dottrina. Siccome per contrario mi credo in obbligo di far notare, che qualora ho rinvenuto delle savie teorie e delle opportune riflessioni negli stessi autori fallaci o riprovevoli, sì stranier che patrî; mi è sembrato opportuno di farne mio pro per la confermazione del vero: ma non in guisa da volerne per questo porre il resto in istima. Anzi avverto i giovani a ritener con profitto il buono di tali autori, che si trova sparso in questi libri, stando però cauti sul giudizio del rimanente.

Acciò poi non fosse sembrato assai lungo, per quei che avessero voluto dettarlo in un anno, ho in parte riserbato molte cose per le note, ed in parte ho così segnato * qualche intero capitolo, che a giudizio dei maestri potrebbe essere trasandato in un primo corso elementare.

1 *Gennajo* 1841.

II.

Male, a comun credere, operarono in ogni tempo coloro i quali, non curanti di quel che si veggon dappresso, più leggermente delle cose proprie, che delle straniere giudicarono: tanto maggiormente poi se ciò fecero contro alcun merito chiaro e fondato della patria loro; e forse perchè, non potendone emular la fama, pensarono miglior partito svilirla, per trionfar sopra i suoi danni, e aggiugnervi a dispetto l'onta, con ostentare estranee forme e maniere. Non dà segno di umano cuore chiunque, senza maturo giudizio, maledica una nazione al cospetto delle altre; ma è sempre vituperevol partito il levarsi contro il proprio paese, quando ciò non si faccia con animo di avviarlo a meglio, o di emendarne il difetto. Se però alcuno si ebbe mai torto per questo, egli deve essere più di ogni altro quel desso, il quale ai dì nostri volesse attaccar l' Italia dal lato della Filosofia, e dir che questa terra che ad essa fu madre, e gli ridonò vita più volte, oramai ha lasciato di alimentarla, e l' ha costretta a fuggire da sè, peregrina per aliene contrade. Le nazioni, meglio che gl' individui, si intendono abbastanza fra loro: hanno l' umanità che le giudica; Dio che ne misura i destini. Un uomo solo non può nè deve elevarsi a censore o a giudice di una intera gente o di un' epoca, se non forse quando ne è pressante l' urgenza, ed egli esprime un voto comune. Ma il presente stato della Filosofia in Italia, tale è per fermo da non temer di confronti, nè richieder difese: massime da che minor materia di rivalità lo appresta, e la scozzese, e la francese, e la stessa alemanna Filosofia, la cui ultima espressione suonò la sua condanna medesima. In vista di una somma copia ed apertezza di fatti, reputo vano, per ora almeno, discutere questo argomento più di proposito. Solo non posso rimanermi dal chiedere ai detrattori della Filosofia della patria loro, nomi che si possano contrapporre a quegli illustri, che coi loro sudori tanto la portarono oltre gli antichi limiti, e che di fama ben conta, la rappresentano eminentemente dal lato della psicologia,

della ideologia e della ontologia, non che della erudizione filosofica nazionale.

Io, ineguale ahi quanto di forze! ho avuto non pertanto il proposito e l'animo risoluto di seguire gl'insigni nostri, e di approfondirmi in essi, per ricavarne a profitto della gioventù una filosofia, che nel suo spirito e per l'interezza sua, meritasse il titolo di Italiana — Hanno avuto gli stranieri ed hanno (chi il negheria?) celebratissimi autori e scuole. Noi abbiamo visto i filosofi delle tre grandi Nazioni europee, l'Inghilterra, la Francia e l'Alemagna, dividersi quasi a vicenda fra loro il dominio della psicologia, della ideologia e della ontologia. Ma, riguardando le cose nel complesso e in quella generalità che non esclude le eccezioni, concentrati essi ad un sol punto di vista, occupati del solo lato scelto e prediletto della intera scienza, spesso trasandarono non pure ma negarono gli altri: smembrarono così la Filosofia, crearono quindi i sistemi. La psicologia, isolata dalle altre parti, e divisa dalle rimanenti scienze, fu tratta allo spiritualismo; l'ideologia, rimasta sola, fruttò l'idealismo; l'ontologia, il panteismo. L'edifizio filosofico diviso non potea reggere, nè ciascuna parte resistere agli urti delle altre: quindi quel vacillar continuo dei sistemi filosofici; quindi il dubbio vero degli scettici, che dovea accompagnare il corso più o meno fortunoso di ciascuna setta, fino alla sua distruzione e scomparsa. Altrimenti nell'Italia: presso la quale, per lo innanzi come ora, possiamo, è vero, ben riconoscere e contare in Filosofia, e psicologi ed ideologi ed ontologi. Ciascuno di tai classi ha scelto il suo punto di vista, ha trattato a preferenza la sua partita, e forse ha pure dimenticato le altre. Però nessuno le ha escluse. La Filosofia è rimasta intera nelle mani dei pensatori italiani: illeso il materiale filosofico e i dogmi cardinali che lo compongono: eliminata la manìa di divisione e di sistema. Tale è lo spirito della sana italiana Filosofia, secondo il quale io riprotesto di aver dettato il presente *Corso di Filosofia Intellettuale*. E questa dichiarazione intendo dirigerla a voi, lettori, acciò nessun di voi avesse ad aspettarsi di seguir l'insegna di alcuna scuo-

la, o farsi seguace di qualche sistema. Rispetteremo il pensare di tutti; ma dovremo ricordarci pure che gli stessi libri dei dotti debbono essere confrontati con quel libro in cui Galilei professava leggere, e che è il libro magno della natura. In questo modo anche noi ci troveremo padroni ed apostoli di un sistema; ma sarà il sistema delle cose e non delle idee, dei fatti e non delle ipotesi. Con questo spirito è surta la Filosofia in Italia, con questo spirito l'abbiamo noi ricevuta. Deh! trasparisca essa sfavillante dai nostri detti, finchè le forze ci bastano; e quando la nostra missione, qual che essa sia, sarà compiuta, ci consoli almeno il pensiero di averla tramandata illesa ai nepoti.

1 *Novembre* 1847.

INTRODUZIONE GENERALE

ALLA

FILOSOFIA

CAPITOLO I.

IDEA GENERALE DELLA SCIENZA.

Intraprendendo noi a percorrere una parte dell'umano sapere, una scienza fra le altre; ci conviene innanzi tutto dichiarare quello che s' intende sotto nome di scienza, per potere poi meglio discendere a dare una giusta idea della Filosofia.

I. Suole l' umano intelletto nell'acquisto delle sue conoscenze proceder sempre per gradi. La sua naturale tendenza a portarsi sopra gli oggetti che lo circondano, la constituzione degli organi e i bisogni che accompagnano l' uomo, gli rendono abituale ed inevitabile la cognizione di quei fatti che si offrono da sè stessi alla quotidiana esperienza: ma questa cognizione non è ancora, che una notizia limitata a ciò che vi ha nelle cose di noto e di manifesto. Le cagioni produttrici, i futuri avvenimenti, le ignote proprietà, e tanti occulti fenomeni diffusi nell' universo, non formano parte dell' umano sapere in questa prima epoca, in cui perciò la natura non rassembra che una muta scena simile ad una tela dipinta. Tale è la prima cognizione delle cose, che per essere propria del comune degli uomini vuolsi nominare *volgare*, o secondo Wolf *istorica* (a), perchè ristretta alla sola apparenza dei fatti.

II. Ma i fatti patenti sono legati e dipendono da altri fatti, che o non si manifestano, o se si manifestano non

(a) Wolfius, *Philosoph. ration. Discursus praeliminaris, de Philosoph. in gen.* Cap. I. §. III.

danno a divedere il loro legame. Spesse volte un fatto neppure si scovre da sè tutto intero, e spesse volte ne racchiude degli altri, o promette di produrne in avvenire. Così se è un fatto palese a tutti il cammino obbliquo che il sole apparentemente percorre da oriente verso occidente, non è già nello stesso modo manifesto quali sieno le forze che producono questo fatto, quale sia la sua influenza sulla varietà delle stagioni, sulla vegetazione delle piante e su gli animali, quali sieno per essere gli avvenimenti che, durando lo stesso ordine di cose, dovranno accadere. Ecco come la ricerca di queste cose apre la strada ad un' altra cognizione più riposta, alla cognizione cioè delle cose men che patenti; cni noi, per distinguerla dalla conoscenza storica, chiameremo conoscenza *scientifica*.

Analizzando questo secondo grado di conoscenza ritrovasi, che in esso il pensiero procede, 1° raccogliendo alcuni fatti noti, 2° deducendo da essi degli altri fatti ignoti (*a*). È necessario che tali due cognizioni si trovino in ogni procedimento di questo secondo genere. Se si volesse in effetti sapere quale stagione sia per succedere alla presente, converrebbe partire dal fatto noto del cammino che il sole attualmente percorre. Gli astronomi raccogliendo alcuni dati circa la situazione dei pianeti e le loro orbite, predicono il tempo degli ecclissi. Il gran ragionatore Isaac Newton, esaminando la natura della materia e del moto della terra intorno al sole, mostrò che questa doveva essere schiacciata verso i poli, prima che le misure sulla superficie terrestre, e le osservazioni dei pendoli avessero distrutta l' antica credenza. Ad una serie sistematica di procedimenti coi quali alcuni fatti si dispongono in ordine nel loro aspetto più proprio, degli altri se ne deducono, affine di completare la cognizione di un oggetto qualunque, si dà comunemente il nome di *Scienza*: sicchè la scienza è il secondo grado delle conoscenze umane. Qual sia poi la maniera in cui il pensiero ricava una verità dall' altra, ovvero quale sia la natura e l' ufficio delle operazioni deduttive, sarà distintamente dichiarato in prosieguo.

(a) La voce *fatto*, in rapporto alla conoscenza, viene assunta da noi per dinotare ogni cosa che può essere appresa dall' uomo, tanto per la via dei sensi, come i fatti reali, quanto per quella della intelligenza, come le idee.

III. Ma è questo il luogo in cui vuolsi avvertire, distinguersi fra loro le due predette conoscenze, storica e scientifica, come due successive progressioni piuttosto che come due classi indipendenti fra loro e per sè stesse complete. Celasi in fatti una regola ed una segreta ragione nella più grande varietà di avvenimenti, ed il raccorre questi soltanto non è che dare un passo allo scovrimento delle leggi cui si debbono rapportare *(a)*. Fra l' incostanza dei fenomeni fisici si asconde la proporzione geometrica delle forze e degli equilibrî : nelle opere bizzarre della fantasia primeggiano i principî universali dell' unità della verità e della bontà. « Meditando i passi della umanità (assumerò le parole dell' italiano Cantù) l' intelletto nostro crede scorgere in essa pure l' unità e l' accordo, e pensa poter dedurre la spiegazione dei fatti dall' idea che rappresentano. . . . . Congiungendo quindi al passato i fatti presenti come effetti alla causa, come fine ai mezzi, trasporta nell' ordine esterno le leggi che regolano il mondo morale. Nasce in tal modo la filosofia della storia, scienza ignota agli antichi, perchè troppo poche rovine aveano dinanzi » *(b)*. E ciò rende chiaro a bastanza, essere ogni notizia istorica, appunto perchè limitata ai soli fatti noti, un principio di cognizione anzi che una cognizione completa. Quando poi alle scienze, è manifesta la loro dipendenza dalle notizie storiche ; poichè, non rivolgendo esse ad altro la loro opera, se non a dedurre l' ignoto dal cognito, debbono cominciare dal raccorre i fatti sparsi nell'universo sensibile od intellettuale, per disporli in ordine ed elevarli a sistema.

Niuna verità così feconda di utili conseguenze, quanto

(a) Recheremo a tal proposito un passo del profondo Federico De Schlegel. « In generale, dice egli, la Storia e la Filosofia dovrebbero sempre, quanto più è possibile, essere unite fra loro. La Filosofia separata interamente dalla Storia (per Filosofia intendi qui generalmente ogni scienza) senza lo spirito della critica che solo procede appunto da questa unione, non può diventare altro, che una caparbia setta o una vuota formola ; mentre essa nel primo caso non distingue i tempi, non li conosce, non gl' intende, ed appunto perciò opera confusamente sopra essi ; oppure nel secondo caso non tocca colla sua morta operosità nè l'uomo, nè la vita. Però qualora le manchi lo spirito vitale della Filosofia, la Storia non è che una morta massa di materiali inutili senza unità intrinseca, senza un vero scopo, e senza risultamento » (*Storia della Lett.* Lez. XIV, p. 323. Napoli).

(b) *Introduz. alla Storia Universale*. Vol. I, p. 27. 2.ª Ed.

la dipendenza mutua della cognizione storica e della scienza. Basta rammentare, che queste due pretese distinte facoltà, dopo aver provato lungamente gli svantaggi della disunione colla sterilità della prima e colla vanità dell'altra; allorchè sono ricomparse in fine congiunte fra loro in stretta unione, hanno reso immortali nella memoria degli uomini i nomi di Galileo e di Vico: il primo per aver fondato le scienze fisiche sui fatti della natura, il secondo per aver ricavato dall'istoria delle nazioni la scienza nuova della umanità. È però un grave difetto del celebre Sistema scientifico di Francesco Bacone (*a*), quello di aver presentato le conoscenze storiche e le scientifiche come formanti due rami distinti e per sè soli completi, senza dare a divedere in nulla la intromissione dell'uno nell'altro, non che la loro dipendenza ed influenza scambievole.

Ritorneremo sulla ripartizione baconiana dopo aver presentato un nuovo tentativo di Sistema generale di conoscenze (*b*); ma, alla conclusione di ciò che riguarda l'idea della scienza in generale, fa mestieri almeno osservare per ora, come ciascuna scienza in tanto si distingue dalle altre in quanto l'obbietto suo è diverso da quello delle rimanenti. Così l'astronomia la zoologia e la botanica sono tre scienze distinte, perchè distinti sono il cielo astronomico gli animali e le piante. Anzi non è da trasandare come un obbietto solo possa fornir materia a più scienze, purchè si consideri sotto aspetti e con intenti diversi: a quel modo in cui la terra, ad esempio, ed anche una stessa regione, uno stesso sito di essa, può essere studiato e dalla geologia e dalla geografia, e perciò dare origine a differenti scienze. Premesse queste notizie intorno la natura comune delle scienze, e la ragione della loro diversità; uopo è discendere ad esaminare quale sia l'obbietto speciale per cui la Filosofia si distingue dalle altre. La scoverta di questo obbietto ci condurrà a dare la vera definizione di questa scienza, e a determinare il suo dominio sopra tutto lo scibile.

(a) Ve. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Lib. II. Cap. I.
(b) Ve. qui appresso, Cap. IV, §. III.

CAPITOLO II.

IDEA SPECIALE DELLA FILOSOFIA.

1. Sia che lo spirito umano si riconcentri all' astratta contemplazione delle sue idee, sia che s' interni negli occulti recessi della natura; non può uscire dai suoi modi uniformi di operare, e da quelle leggi che naturalmente il conducono per cammino facile e breve all' intento prefisso. Or queste operazioni dell'umano pensiero, nell' atto che sono necessario istrumento e mezzo di conoscenza, non sarebbero esse stesse obbietto di rilevanti ricerche? non si potrebbe di esse chiedere, e quali sieno, e qual diritto abbiano nel rivelarci il vero, e quale debba essere l'ordine e la più facile direzione che bisogna loro prestare? Ma queste operazioni procedono da certa forza o principio attivo, chiamato *anima* o *spirito*: detto principio, secondo che opera ora in un modo ora in un altro, prende il nome di diverse facoltà. Or qual' è la sua natura, quali sono le sue facoltà, quale la loro mutua dipendenza e connessione? Inoltre, fra un infinito numero di obbietti, che quest' anima può indifferentemente conoscere o no, siccome comportano le circostanze di tempo e di luogo; ve ne sono alcuni, che posta la sua unione con un corpo organico, diventano per lei sì necessari a conoscersi, che nè potrebbe esserne ignara, nè saprebbe avvanzarsi di un passo solo senza supporli. Così, che io conosca o no la tale città, il tal fiume, è questo per me bene indifferente, ed io potrò essere uomo senza conoscerli; ma è poi del tutto impossibile che io non sappia che cosa sia il corpo, o che sapendolo non abbia l' idea di spazio, o che non distingua l' agire dal patire, ciò che è soggetto da una pura affezione; siccome è del pari impossibile che essendo uomo non sappia il tempo che sia, ovvero che al governo di questo vasto universo risiede un Essere da cui tutto dipende. Questi ed altri oggetti consimili ponno esser chiamati *essenzialmente cogniti*; e per la ragione medesima, le nozioni di essi le quali si trovano diffuse e supposte in ogni ramo di conoscenze, e che ove svanissero seco trarrebbero l' annientamento dell' umano sapere, vengono dette *idee essenziali*, per distinguerle da tutte le altre precarie; e potreb-

bero definirsi: « Per quelle idee senza le quali non può l'umano intelletto essere concepito » (a). Ed ecco aperto un altro campo alle profonde indagini sulla origine di queste idee, e sulla loro obbiettiva realtà e distinzione da ciò che racchiudono di puro ideale. Imperocchè, quantunque esse sieno la base di ogni cognizione e di ogni scienza, lo sono però senza che da alcuna sieno rivocate in dubbio, o chiamate ad esame. Che se finalmente si attenda alla pratica del genere umano nell'operare, vedesi che esso con una uniformità che prescinde da poche eccezioni, alcune azioni proscrive del tutto, altre ne modera, altre ne premia, ora si piega ad alcuni obblighi, ora si avvale di alcuni diritti, ora rispetta alcune convenienze. Tutte queste osservanze che già per sè stesse si fanno sentire agli uomini, e si manifestano spontaneamente nelle loro pratiche, vengono poi confermate e precisate dal diritto positivo divino od umano. Ma quale è la norma direttrice di tutte le umane azioni? quale è il valore di questa norma? donde emana essa? quale è la sanzione che produce in noi l'obbligo dell'osservanza? quale è il fine a cui le nostre azioni si debbono volgere?

A fronte di tali inchieste è forza rispondere, che una scienza è almeno possibile, la quale lasciando alle altre l'uffizio di conoscere gli obbietti loro propri, si ripiegasse tutta sopra sè stessa: ad investigare cioè nell'umano pensiero, che è il soggetto operatore di ogni conoscenza, quali sieno i suoi procedimenti nei varî rami dello scibile, quale il loro valore nel rivelarci il vero, e quale il loro ordine; quale sia quell'essere dal quale tali procedimenti dimanano, quali le sue facoltà; quali gli elementi che formano il cardine di tutto il sapere, quale la loro origine ed obbiettività; e quali per ultimo sieno i principî, le leggi, i fini che rispondono alla natura delle azioni degli uomini. Questa scienza distinta dalle altre, per quanto il soggetto si distingue dagli obbietti, vien detta Filosofia. Si può dire adunque che essa sia: « La scienza che ha per materia le operazioni del pensiero umano, la sua natura e facoltà, le idee a lui essenziali, e finalmente i voleri dell'uomo ». Ma poichè le operazioni le facoltà le idee essenziali e gli atti della volontà dell'uomo formano i costitutivi stessi del-

(a) Amice. *Manuel de Philosophie experim.* Dissert. I. Ch. I.

l'umana specie, tal che ella non sarebbe se mai questi non fossero ; conseguita , che puossi alla Filosofia dare una maggiore unità, racchiudendo le sue vedute al solo umano pensiero (*a*). La Filosofia è dunque la *Scienza del pensiero umano* , del pensiero cioè considerato nella essenza della sua natura e nell' unità della specie (*b*).

(a) Renato Des Cartes e molti altri filosofi dopo di lui hanno chiamato pensiero non solo ogni atto conoscitivo dell'anima , ma si bene la sua stessa sostanza , i suoi sentimenti , le sue facoltà , i suoi voleri , o per dir breve ciò che costituisce il fondo stesso dell' umana natura. *Quid igitur sum?* (chiede Cartesio a sè stesso, e così risponde) *Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans*, *intelligens*, *offirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, *imaginans*, *et sentiens* (*Medit. secunda de prima Philos.* Amsterd. p. 19). Più chiaramente esprime la stessa idea il signor Laromiguière. « Nous réunirons sous le mot volonté, le désir , la préférence et la liberté ; comme sous le mot entendement , nous avons réuni l'attention, la comparaison et le raisonnèment. Il ne nous manquera rien si nous réunissons l'entendement et la volonté sous le mot *pensée*. Ainsi la pensée ou la faculté de penser, comprend l'entendement et la volonté » (*Leçons de Philosoph. sur les principes de l'intelligence* , IV Leçon). Ve. anche Reid, *Essai I*, *sur les facultés de l'esprit umain*, Ch. I.

(b) David Hume , nato in Edinbourg nel 1711 dalla casa scozzese dei Conti di Hume , ha sviluppato questa idea della Filosofia nelle sue principali opere : *Treatise of human nature* , e nelle sue *Inquiry concerning human understanding:* laddove dichiara la Filosofia essere « lo studio dell'intendimento umano e delle affezioni morali ». La scuola scozzese di Reid ha adottato questa definizione. Ma possiamo soggiungere coll' illustre Cousin : « Si la nature humaine se manifeste dans l' individu , elle se manifeste aussi dans l' espece. E , qu' y a-t-il dans l' espece ? si non les memes élémens que dans l'individu? ...... (*Introduction a l'Histoire de la Philosophie*, II Leçon). La specie umana non comprende le circostanze accidentali di ciascuno, ma solo ciò ch' è dell' essenza dell' umana natura ; tanto cioè le operazioni conoscitive , che la sostanza stessa dell' anima colle sue facoltà , gli elementi essenziali all' umana ragione, e gli atti liberi della volontà. Or tutte quelle proprietà in cui gli uomini si mostrano fra loro identici, e formano una specie unica costituiscono ciò che vien detto « senso comune ». La Filosofia adunque in quanto ha per oggetto il pensiero umano riguardato nella specie, si può anche definire senza in nulla mutare la sua natura, per « la Scienza del senso comune ». Questa definizione è adottata dalla nuova Enciclopedia francese. Si legge in essa : « La conscience du genre humain ne se trompe jamais; mais comme elle sent vaguemente , elle s'exprime vaguement. La science distingue , et de là vient la precision de son langage. *La philosophie n'est guere que le developpement des croyances du sens commun :* ses resultats sont bien suspects quand ils contredisent ces croyances , et bien probablement vrais quand ils les expliquent (*Encyclopedie moderne*, publiée par M. Courtin — alla voce *Amour*).

*

II. Sgomentati però taluni dall'antica divisione della Filosofia in logica, ontologia, cosmologia, psicologia e teologia naturale, han diffidato di poter ridurre la Filosofia all'unità di un obbietto, che tutte abbracciasse le varie parti suddette. Laonde rifiutano essi la data definizione, come quella che restringe la detta scienza al solo lato subbiettivo e psicologico, e pensano doversi smembrare nelle definizioni di ciascuna sua parte. Or noi sostenghiamo, che nella unità della riferita definizione, si comprende la moltiplicità di tutte le parti della Filosofia. E primamente, in quanto alla logica alla psicologia ed alla filosofia morale, è manifesto come esse entrino nella scienza del pensiero dell'uomo, trattando la prima delle operazioni conoscitive di questo pensiero, la seconda della sua natura, la terza degli atti di sua volontà. Il dubbio cade dunque sulla ontologia cosmologia e teologia naturale, cioè a dire sulla parte obbiettiva ed ontologica della Filosofia. Ma quanto alla prima, eccone la definizione che ne dà Wolf: *Ontologia, seu philosophia prima, est scientia entis in genere, seu quatenus ens est . . . . . Philosophia prima eadem appellari suevit, quia prima principia notionesque primas tradit, quae in ratiocinando usum habent* (a). Sicchè l'ontologia versa sull'ente in generale, e su quelle nozioni primitive e fondamentali che entrano in ogni conoscenza, e formano la base di qualunque ragionamento. Or la notizia di qualsisia reale entità, può essa separarsi dall'uomo che è pur ente reale? Che cosa sono poi le dette *prime nozioni* e principî, se non quelle idee essenziali al pensiero umano, senza le quali nè può conoscere, nè può progredire? La scienza adunque dell'umano pensiero, se vuol completamente esaminarlo, deve determinare quali sieno gli elementi essenziali di conoscenza, quale la loro origine, quale la loro obbiettiva realità. Per tal modo la scienza del pensiero umano riceve nel suo dominio l'ontologia. Lo stesso dicasi della cosmologia, la quale non discende già all'indagine delle particolari leggi della natura sensibile (*Mundi generatim spectati scientia*) (*b*), ma in generale stabilisce l'esistenza di un mondo, sale all'autore di

(a) *Ontologiae Prolegomena*, §. I.
(b) Wolf, *Cosmol.* §. I.

questa esistenza, esamina la realtà delle relazioni degli esseri dai quali l'ordine di questo universo risulta, e qual cosa vi ha di obbiettivo nelle qualità fisiche dei corpi. Or l'idea di un universo sensibile, di un moltiplice cioè distinto dal *me* che sente, è un' idea essenziale al pensiero umano, poichè la sua presenza non può essere ignorata da uomo. La Filosofia perciò è anche essa nel dritto di chiedere, esiste esso un *non me* ovvero un universo sensibile, o non è che sogno ed apparenza? qual'è l'origine di questo universo? quale è la parte che nella cognizione che io ne prendo debbo riferire a sua vera realità, e quali sono i modi di vederlo subbiettivi, provenienti cioè dallo spirito mio? Ed ecco come la cosmologia viene a formar parte della scienza dell'umano pensiero. Se finalmente l'uomo è in una stretta dipendenza da un Ente assoluto, se per destinazione a Lui tende, e se non può disconoscerlo alla vista del mirabile magistero che lo circonda; sarà anche ufizio della scienza del pensiero umano, lo stabilire la realtà dell'obbietto di questo grande ideale, il determinarne, per quanto è in noi, l'incomprensibil natura, non che tutta la parte che a Lui si dee riferire delle cose create. Queste ricerche sull'origine dell'idea di Dio, sulla realità di questo Ente, sulle sue proprietà, sulle relazioni varie di dipendenza dell'universo da Lui, fanno sì che la Filosofia esaurisca pure le inchieste della teologia naturale. E ci sembra posto in bastante chiarezza quel che dicevamo: che nell'unità della data definizione si racchiudono le singole parti della Filosofia.

Tuttavolta se un qualche partito noi possiamo trarre a pro nostro dalla opposizione proposta, per chiarire almeno la propria idea, non è giusto che se ne faccia ora passare il luogo e l'occasione. Noi abbiamo inteso dare alla Filosofia per oggetto l'umano pensiero, ma prendendolo in tutti i suoi requisiti: nelle operazioni cioè che ne sono, per quel che vedremo, la *forma*, nel subbietto che ne è il *principio*, negli obbietti che ne costituiscono l'essenziale materia. Quindi noi non siamo psicologisti più che ontologisti; non ci limitiamo alla sola parte subbiettiva della conoscenza, escludendo l'obbiettiva, nè ci volgiamo a questa con rifiutare la prima, o senza far principio da essa. In vece, nostro intento è risguardare il subbietto nelle sue relazioni

che, qual essere conoscitore, deve avere cogli oggetti cogniti essenzialmente: ed è per tutto ciò che escludiamo siccome monca da un lato, quella deffinizione della Filosofia, che la dichiara cogli scozzesi *scienza dello spirito umano*; e siccome mancante dalla parte opposta rifiutiamo anche l'altra, che la dice coi filosofi alemanni *scienza dell' essere*. Ma, come diceva, nulla deesi rifiutare quando trattasi di significar chiaramente un concetto. A togliere ogni dubbio, noi possiamo quindi fare una soggiunta alla deffinizione allegata della Filosofia, con dire che essa è: « Quella scienza che ha per materia di ricerche il pensiero umano e i suoi obbietti essenziali, o anche il pensiero umano considerato in rapporto agli oggetti essenziali ad esso » (a).

III. Se non che (per ripigliare il corso delle idee), concentrando la Filosofia all' umano pensiero, l' ontologia la cosmologia e la teologia naturale, senza in nulla scemarsi ricevono un gran cambiamento, anzi acquistano una più alta importanza nel mondo della intelligenza. Avvegnachè, ove esse si prendono come tre parti distinte ed aventi ciascuna l' oggetto proprio, l'ente in generale cioè, il mondo e Dio; si rivolgono drittamente all' esame dei loro obbietti considerandoli come esseri reali, senza far luogo innanzi alle due fondamentali richieste: come è che lo spirito si forma le idee di questi esseri? con qual dritto passa egli dalla regione delle idee a quella della indipendente realtà degli oggetti loro? Ma entrando nella scienza dell' umano pensiero, le tre parti suddette, senza perdere di vista i loro oggetti, rimontano sino all' origine della cognizione che se nè possiede, ed al passaggio che si è in dritto di fare dalla cognizione che è in noi, alla materia che ne è indipendente.

Laonde a meglio penetrare lo spirito di questa scienza, si ponga mente alle seguenti note che la distinguono da ogni altra, e dalla Filosofia stessa, qualora si considerasse sotto aspetto diverso. E per fermo, 1° in ogni scienza il soggetto conoscente è diverso dall'obbietto cognito, l'istrumento diverso dalla materia: la Filosofia sola però, ripiegandosi ad osservare il subbietto, opera gl' istrumenti co-

(a) Con ciò si è inteso dare alla Filosofia una deffinizione generica, la quale abbracciasse tanto la sua parte razionale che la morale.

noscitivi per conoscere gl' istrumenti medesimi, rivolge le facoltà per analizzare le facoltà, esegue certe leggi di operare nell'atto che studiasi a determinarle, confonde in una parola ed unifica l'istrumento e la materia, l' obbietto conosciuto col soggetto che lo conosce. La differenza perciò sta in questo, che tutte le scienze sono di *osservazione*, mentre la sola Filosofia si avvale della *riflessione*: differenza espressa mirabilmente dell' antica sentenza, Γνωθι σε αυτον, conosciuta di tanto peso da attribuirla ad Apollo (*a*).

2° Tutte le altre discipline partono da alcuni dati; suppongono certe verità, e si avvalgono di talune nozioni, prestate dalla natura ma non sottoposte a veruna critica. Gli uomini in generale son sicuri di ragionare, quantunque nè sappiano quali sieno le forze della ragione, nè quali le leggi dei ragionamenti. Il fisico suppone l'esistenza della natura nè chiede come noi la conosciamo: il geometra è certo delle sue verità, benchè non abbia mai posto in dubbio se il vero che possiede sia poi il vero *assoluto*, anzi che una veduta relativa del suo pensiero: lo storico non chiede la realtà dell'idea del tempo. Incumbe però alla Filosofia internarsi nella base di ogni conoscenza senza nulla supporre, chiamare ad esame la logica naturale, le forze dell' intendimento, gli elementi tutti dell'umano sapere.

(a) Molti prendono questo celebre detto nel senso morale, della cognizione cioè dei propri difetti. Ma è chiaro che gli antichi attribuivano ad esso ugualmente il senso della conoscenza psicologica di noi stessi, da quel di Cicerone: *Est illud quidem maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis ut se quisque noscat* (*Tusc. Quaest.* Lib. I. §. XXI). Nè è da trasandare un altro suo passo che ci dà certo indizio di non essergli stata ignota l'indole subbiettiva della Filosofia. Giacchè dopo aver detto per modo di lode che essa è che ci fa conoscere noi stessi, soggiunge: *Qui se ipse novit primum aliquid sentiet se habere divinum......... et cum se ipse perspexerit, totumque tentarit, intelliget quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque scientiam: quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intelligentias animo ac mente conceperit* .... (*De Leg.* Lib. I, §. XXII). O noi andiamo errati o qui Cicerone vuol dire, che rivolgendoci su di noi stessi conosciamo non solo quel che siamo (*sentiet se habere divinum*), ma bensì quali sieno i vari modi di agire del nostro pensiero (*quanta instrumenta habeat*), e quali sieno le cognizioni fondamentali delle cose (*rerum omnium adumbratas intelligentias*). Or che altro pretendo la scienza subbiettiva dell' umano pensiero?

3. Ed ecco da sè stessa offrirsi un'altra specialità tutta propria della Filosofia : specialità riposta in ritrovare in un solo obbietto un doppio scopo. Conciossiachè, coll'esaminare il pensiero umano essa fa ottenere compiuta conoscenza dell' uomo, e forma così come la fisiologia una scienza *Antropologica*: ma se in questo esame essa trova il fondamento, le leggi e gli elementi essenziali di tutto il sapere ; la Filosofia ascende in un posto più eminente di ogni altra, dal quale prende il governo di tutto lo scibile, e diventa la *Scienza di tutto il sapere* (*a*): *Artium et Scientia scientiarum* (*b*).

Volendo perciò esprimere questo doppio intento della Filosofia nella sua definizione, possiamo dire che essa consiste : « in una serie di ricerche istituite sull' umano pensiero, preso In tutte le sue condizioni essenziali , sì per averne nozione compiuta , come per trovare in esso le leggi la base e gli elementi di tutto lo scibile ». In tal modo considerata la Filosofia , costituisce il terzo e il più sublime grado di cognizione , il quale domina sulle scienze tutte come le scienze dominano sulle notizie storiche (*c*).

(a) Queste tre speciali condizioni della Filosofia sono ben notate dal signor Mamiani, nel suo Libro *Del Rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, Par. I. Cap. I. §. II.

(b) S. Aug. *De ordine*, Lib, I.

(c) Rigettiamo però senz' altro le solite lodi che si tributano alla Filosofia , quando ad essa si ascrive se la vita selvaggia degli uomini è ridotta in forma migliore , se sono istituite le leggi , la religione, i costumi e le società. Ecco come ne parla Seneca: *Quis dubitare potest quin Deorum immortalium munus sit quod vivimus, Philosophiae quod bene vivimus ?...... ab hac nunquam recedit justitia , pietas , religio ...... Haec docuit colere divina , humana diligere , et penes Deos imperium esse , et inter homines cansortium* (*Epist.* XC). Men debite ancora sono le lodi, che ad imitazione dell'antico Posidonio (Seneca, *ivi*), molti danno alla Filosofia, attribuendole l' invenzione delle arti e degli istrumenti. *Laudatarum artium omnium procreatrix quaedam , et quasi parens* φιλοσοφια (Cic. *De Orat.* Lib. I, Cap. III). Nè altro giudizio dee farsi della magnifica apostrofe che ad essa Cicerone indirizza. *O vitae Philosophia dux , o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum ! quid non modo nos , sed omnino vita hominum sine te esse potuisset ? Tu urbes peperisti : tu dissipatos homines in societatem convocasti : tu eos inter se primum domiciliis , deinde conjugiis , tum litterarum et vocum communione junxisti : tu inventrix legum , tu magistra morum et vitae fuisti. Ad te confugimus , a te spem petimus : tibi nos ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus* (*Quaest. Tusc.* Lib. V. § II). Perciocchè la cultura della vita, la formazione dei costumi, delle so-

IV. Questa scienza però unica come l'obbietto suo, dividesi in varie parti, secondo le diverse proprietà che in esso ritrova. E primamente, se essa si volge all'esame delle operazioni conoscitive dell'uomo, si avrà la Scienza delle operazioni conoscitive del pensiero, ovvero la LOGICA: se da queste operazioni risale a investigare la natura e le facoltà dell'essere che le produce, si avrà la Scienza dell'anima comunemente detta, ovvero la PSICOLOGIA. Ma l'anima è un essere di sua natura conoscitivo, e trovasi essenzialmente fornito degli elementi di conoscenza: quella parte perciò della Filosofia che prende ad esaminarli vien detta IDEOLOGIA, ed abbraccia l'ontologia la cosmologia e la teologia naturale. Succede in ultimo la FILOSOFIA MORALE, parte che ha per oggetto gli atti della umana volontà, considerati in rapporto alla legge. Queste quattro parti esauriscono la scienza del pensiero umano nei suoi rapporti essenziali: ma poichè gli oggetti delle tre prime sono di natura conoscitiva, mentre quello dell'ultima distinguesi per essere tutto operativo; perciò le prime sono comprese sotto il nome di FILOSOFIA TEORETICA, e la quarta vien detta PRATICA. E viene facile il soggiugnere, come la Filosofia teoretica, occupandosi delle operazioni conoscitive, del subbietto conoscitore, e degli obbietti essenzialmente cogniti, cioè della forma, del principio e della materia della conoscenza; può in particolare deffinirsi con piena chiarezza, per « la scienza della conoscenza umana, considerata nei suoi requisiti essenziali », mentre la Filosofia pratica deve dirsi, « scienza degli atti umani nell'aspetto della loro moralità » (*a*).

cietà e delle leggi, non che l'invenzione delle arti e dei mestieri, non sono che lo spontaneo sviluppo delle tendenze morali, o pure dell'industria e delle facoltà intellettuali del genere umano, nelle quali la Filosofia non ha parte. Questa scienza comincia solo quando lo spirito umano, o si piega sopra sè stesso a ricercare in che modo e su quali principi egli ha proceduto e nell'inventare le arti e le scienze, e nell'operare; ovvero quando svolge l'unità delle leggi sulle quali han progredito gli uomini, dai monumenti serbati dalla storia.

(a) In sì fatta guisa si hanno tre deffinizioni della Filosofia: l'una generica, le altre due specifiche. La prima la riguarda come scienza del pensiero umano in rapporto ai suoi oggetti essenziali; la seconda, propria della parte razionale, la dichiara scienza della conoscenza, considerata nei suoi tre requisiti, di forma, di principio e di materia; l'ultima, rivolta alla parte morale, la dice scienza della volontà in rapporto alla legge della natura. Ma, in quanto alla parte

Chiedesi ora: la Fisica è essa parte della Filosofia? Si adopera il Galluppi a ridurre la Fisica alla Filosofia, « riguardandola come una estesa Ideologia dell' universo sensibile ». Ma spiegando che cosa intende per Fisica, dichiara: « Parlar della Fisica, quale comunemente si tratta nelle nostre scuole. Generalmente si tratta delle leggi del moto e dell' equilibrio dei solidi e dei fluidi; cioè si tratta la dinamica, l' idrostatica, l' areometria, l' ottica, la diottrica ecc., e si tratta finalmente del moto della figura e della situazione degli astri nell' astronomia » (*a*). Sembra dunque che intenda parlare della Fisica generale, e tale invero è l' opinione più comune. Ma per trattare di tutte le cose delle quali la Fisica generale favella, si può egli prescindere dall'osservazione sulla natura, sostituendo ad essa la riflessione sul proprio pensiero? Il volerla perciò considerare come scienza ideologica, è voler confondere le scienze di osservazione obbiettiva colla scienza di riflessione. Convinta di tal verità la scuola filosofica di Scozia, per includervi la Fisica ha deffinita la Filosofia: « La scienza del pensiero umano e dell' universo materiale e visibile », e l' ha divisa in Filosofia dello spirito e Filosofia della natura. Il Galluppi stesso si è attenuto in fatti alla deffinizione scozzese (*b*). Ma lo spirito umano e la natura visibile sono due oggetti diversi: perchè dunque non fare della Filosofia e della Fisica due scienze distinte, anzi che rompere l' unità della Filosofia con accoppiarvi un oggetto diverso? (*c*). Si chiami pure la Fisica Filosofia della natura,

razionale, stantechè i detti tre requisiti presentano le condizioni radicali di tutto il sapere; non potrebbesi eziandio chiamarla (mutando solo la forma): « Scienza delle condizioni prime dello scibile umano? » Questa deffinizione, la quale meglio si verrà comprendendo collo sviluppo delle materie (Ve. Vol. III, *Introd.* §. I), offre questo vantaggio, che non addice per nulla la Filosofia razionale al subbietto più che agli oggetti: mentre fra i requisiti primi dell'intero sapere, ve ne ha dei soggettivi al par che degli oggettivi. E si pone in tal guisa la presente scienza al sicuro delle divergenze che passano fra lo psicologismo e l' ontologismo, così antico che recente.

(a) *Lezioni di Log. e Met.* Vol. I, lez. II.

(b) Luo. cit.

(c) Molti convengono ora in questa sentenza. Il signor Laromiguiére, dopo avere con egregia speditezza pronunciato il giudizio, « il faut renoncer a definir la Philosophie », si recrede non più che sei versi dopo, e ci dà queste diverse nozioni della Fisica e della Filosofia. « .... Toutes connaissances peuvent etre ramenées à deux point de vue. Ou

solo che si abbia come una scienza obbiettiva, diversa da quella dell' umano pensiero.

CAPITOLO III.

SISTEMA GENERALE DELLE CONOSCENZE.

I. Ci sembra questo il luogo, in cui distinti in tre gradi i procedimenti conoscitivi dello spirito umano, possiamo osare di offrire le principali linee di una nuova ripartizione di tutto lo scibile. E poichè ogni distribuzione di conoscenze deve altresì dipendere dalla diversità di alcuni fatti universali; è da notare che tre fatti essenzialmente distinti fra loro, si presentano come primitivi e continui in questa lega di esseri detta universo, rimontano fino alla sua prima infanzia, ed abbracciano l'università dei tempi e dei luoghi. Questi fatti sono, 1° il corso della natura materiale che opera con leggi meccaniche; 2° il corso vario delle cose umane; e quello non interrotto di una religione da Dio donata, da Dio sostenuta illesa e propagata fra le mutazioni continue degli imperi degli uomini, e fra le successive vicissitudini civili delle nazioni; 3° la serie delle invenzioni e delle opere prodotte dall' arte per utilizzare prima, poi per imitare o per abbellir la natura. I fatti della prima serie appartengono ad un ordine cieco e meccanico, universale quanto lo è la materia: i fatti della seconda sono relativi all' ordine della provvidenza di Dio ed alle tendenze morali dell' uomo, massime della religione e della società: i fatti della terza classe sono la conseguenza dei bisogni fisici nella loro origine, e del desiderio innato del bello nel loro perfezionamento. Così questi però che quelli della precedente specie, cominciano dal primo apparire dell' uomo sulla terra, e si estendono fin dove l' uomo si estende.

nous faisons l' etude de ce qui est hors de nous, ou nous nous étudions nous memes — Des savants pour expliquer l'ordre de l'univers, observent l' infinie varieté des phénoménes qui produisent set ordre. On les appelle physiciens — D' autres observent les phénomènes tout aussi varié de la pensée et de la sensibilité .... Nous les appellerons philosophes — Les physiciens e les philosophes se sont partagé la nature (*Leçons de Philosophie* etc., Seconde partie, I Leç.)

Ma i fatti di queste tre specie, che si perpetuano in tre serie distinte, sarebbero nuovi per l'uomo ad ogni istante, ove non fosse la sua memoria che li registrasse. E poichè la memoria è debole monumento di ricordanza, è stata ad essa sostituita la storia, la quale nel suo senso più antico non rappresenta che la memoria del genere umano. Tanto l'una che l'altra però, qualora si consideri il solo loro uffizio di raccogliere fatti, non costituiscono che il primo grado dell'umana conoscenza, della *conoscenza* cioè *storica dei fatti.*

II. Volendo pertanto presentare un quadro in cui tutte le discipline venissero distribuite secondo la diversità delle materie, e più ancora secondo i tre gradi progressivi dell'umana cognizione, bisogna premettere ad ogni altra la conoscenza storica dei fatti. E se i fatti o appartengono alla natura meccanica, o agli avvenimenti religiosi e sociali, o al progresso delle invenzioni degli uomini; devesi la storia dividere in *Storia naturale*, prendendola nel senso di registro dei fatti della natura materiale, in *Storia religiosa* ed in *Fasti della umanità* (*Acta gentium*), e finalmente in storia delle arti ovvero *Storia letteraria*, comprendendo in essa « non solamente le opere dell'eloquenza e della poesia, ma anche qualunque invenzione ed opera d'ingegno, che all'utile accoppî qualche diletto » (*a*).

Ma i fatti conservati nella storia riguardata nel modo dichiarato di sopra, rassembrano tanti colori raccolti, i quali aspettano una mano che ponga in essi un disegno e li riduca ad unità. Sopraggiunge a tal fine la *scienza*, la quale perfezionando la nuda storia, ed innalzando sopra di essa un immenso edificio, conserva la sua stessa divisione. Le scienze adunque prendono anche esse tre grandi direzioni: volgonsi alcune ad indagare le opere moltiplici e le leggi uniformi della materia bruta, e si comprendono nella categoria generale di *Scienze della natura:* altre sollevandosi in un posto eminente dal quale possono scorgere,

(a) Ve. Parini, *Principî fondamentali e generali delle belle lettere*, § I. Anche Bacone comprende sotto il nome di Storia letteraria le opere d'industria e le arti. (*De dign. et augm. scient.* Lib. II. Cap. IV.).

o la successione continua della religione, o pure la nascita la vita e la caduta degl' imperi e delle nazioni, affine di determinare l' idea dell' andamento delle avventure, dello sviluppo dei tempi, e del destino dei popoli; prendono il nome di *Filosofia della storia*. I fatti per ultimo che sono il prodotto dell' industria dell' uomo, se hanno avuto origine dalla necessità e dall' utile negli usi della vita, han terminato con associarsi un bello ed un dilettevole. Il bisogno di sottrarsi alla pioggia ed ai raggi del sole, spinse l'uomo a formarsi la prima capanna: l' utilità gl' insegnò a darle una conveniente distribuzione: la tendenza al diletto l' invitarono a darle una proporzione gradevole, e ad abbellirla di forme. Così è nata l' Architettura, nè in altra guisa l' arte della parola è giunta ad associarsi il più alto grado del bello o del sublime nella Poesia e nella Oratoria. Ma quali sono questi principî diffusi nelle opere dell' arte, che cosa è il bello il sublime di esse? Tali ricerche han fatto sorgere una scienza delle belle arti, ovvero una contemplazione astratta dei principî della letteratura: scienza apparsa nell'Alemagna, verso la seconda metà del secolo decimottavo, in un aspetto universale e metafisico, e nominata *Estetica*. Le scienze della natura, le scienze umanitarie, l' estetica, offrono la triplice categoria del secondo grado delle umane cognizioni.

Ma in ogni conoscenza scientifica, non meno che nelle storiche, è il pensiero umano che agisce: questo pensiero è oggetto della *Filosofia*, scienza che trascende ogni altra, e domina sopra tutte le discipline. La Filosofia perciò è l' ultimo grado di conoscenza, ed il posto che ad essa compete nel sistema di tutto lo scibile è un posto superiore alle scienze Fisiche, alla Filosofia della storia ed all' Estetica.

III. Il voler completare questo quadro noverando fin le ultime classi dell' umano sapere, ci farebbe uscire dall' unità di nostra materia con un lungo episodio. Accennate pertanto le altre primarie diramazioni sarà facile prevedere le rimanenti.

E per ciò che riguarda la scienza della natura, cominciando essa dall' esaminare gli oggetti dell' universo in particolare, quindi elevandosi a conoscere le leggi generali dei corpi, e finalmente all' astratta considerazione della

loro quantità ; si divide in fisica particolare , fisica generale o fisico-matematica , ed in matematica pura (*a*).

Nel corso poi delle nazioni due grandi cose si manifestano , la successione della religione , e quella degl' imperi. « Queste due cose si aggirano insieme in questo gran rivolgimento di secoli, nei quali hanno per dir così un medesimo corso: ma è necessario per bene intenderle staccarle alle volte l'una dall' altra , e considerare tutto ciò che ad esse conviene » (*b*). La scienza della storia si può dunque dividere, in *Filosofia della storia Religiosa*, e *Filosofia della storia Civile*.

E se al corso civile delle nazioni servon di norma la Politica per la difesa degli esterni aggressori e per la sicurezza interna , le Leggi per la custodia delle persone e della proprietà dei cittadini , e la pubblica Economia per serbare florido lo stato; conviene che sotto le scienze umanitarie si comprendano le scienze *Legislative*, le scienze *Politiche* , e le *Economiche*.

L'Estetica finalmente, secondo che considera o i principî generali ed il bello comune a tutte le arti , o i principî particolari ed il bello speciale a ciascuna di esse; può dividersi in *Estetica generale* e *particolare*. Ma se istrumento proprio delle principali belle arti e rappresentativo di tutte è l' uso conveniente della parola ; alla Estetica generale e particolare bisogna aggiungere la scienza della parola , ovvero la *Metafisica del linguaggio*.

Ma la Storia , fondamento di ogni scienza , è nello stesso tempo seguace dei loro progressi. Vi sarà perciò la *Storia delle Scienze*: finalmente la *Storia della Filosofia*.

Un libro che in sè registri le catastrofe della natura fisica , le vicende della umanità religiose e politiche, l' origine ed il progresso delle arti, non che quello delle scienze tutte, e quello della stessa filosofia; si chiama *Storia universale*, e la sua scienza *Filosofia della Storia universale*.

(a) Abbiamo creduto non doverci dipartire dal sistema di Bacone e degli Enciclopedisti francesi, nel considerare la Matematica come parto delle scienze della natura, avendo sopra tutto riguardo alla sua origine (Franc. Baco, *De augm. Scient.* Lib. III, Cap. VI, ed *Encyclopedie* , Vol. I , p. XLIV).

(b) Bossuet , *Discours sur l'Histoire universelle* , epoque XII , Partie I.

IV. Ma secondo le diverse idee che altri si formarono dell'uomo, due scuole differenti, dice il de Schlegel, anzi due contrarî partiti ci offrono una opposta spiegazione della storia universale, ovvero dell' andamento della umanità in tutti i suoi rapporti religiosi e sociali. L' una di queste scuole ci presenta l' uomo come animale dapprima errante nelle foreste sotto la influenza del terrore che gl' ispiravano i fenomeni della natura, ma nobilitato dappoi dalla ragione, e progressivamente ammaestrato nella via di un perfezionamento indefinito. Secondo tale opinione, che costituisce il *liberalismo*, *l' irreligione* o *l' anticattolicismo* in fatto di storia, tutt'i fatti della religione e degl' imperi non sarebbero, che lo sviluppo di una legge fatale cui soggiace il mondo delle nazioni. Si pretende perciò da questa scuola razionalista spiegare la fede e la società, come gli avviamenti ad una perfezione sempre crescente per virtù dei precedenti progressi, senz' alcuna immediata influenza di Dio sulla umanità, e senza che resti in questa ipotesi assurda alcun uopo di rivelazione. Laonde la stessa legge data da Dio a Mosè fra lo splendore dei prodigi, lume immenso nelle tenebre del gentilesimo, non è secondo il più sfrontato sragionatore istorico di questa scuola, Boulanger, che « una sapiente riforma della Teocrazia egiziana » (*a*).

(a) Secondo il Buchez nella, *Introduction a la Science de l'Histhoire*, l'idea del progresso indefinito non si trova espressa positivamente da altri prima di Francesco Bacone, il quale nei nove libri *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, determinò tre rivoluzioni, e tre periodi di perfettibilità: l'uno presso i Greci, l'altro presso i Romani e il terzo presso noi. Ma Giovan-Battista Vico nei *Principj di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, è quei che ha menato più gran rumore per aver presentato il mondo sociale come opera degli uomini. I principi regolatori dei movimenti della storia si debbono ricercare, secondo lui, nel solo studio delle sue rivoluzioni. Or le più remote tradizioni ci additano nel passato tre età, quella degli Dei, quella degli eroi, e quella degli uomini. Nella prima gli uomini che vivevano una vita ferina, scossi dai rumori del tuono, si destarono a ravvisare nella natura il gesto dell'Onnipotente: *Coelo tonante credidimus Jovem regnare*: laonde fondarono la religione cogli auspicî, istituirono il legame del coniugio, seppellirono i morti. Ma tosto gli uomini uscendo dalla vita errante della prima età, si uniscono fra loro in varie leghe formidabili per le armi e per gli auspici degli Dei, e si eleggono dei capi che li reggano e gli custodiscano. Così in una età eroica nascono le antiche aristocrazie, nelle quali sotto il governo dei possenti si raduna una

Or ci gode l'animo di poter ripetere colle parole stesse di un filosofo tedesco (il citato Federico de Schlegel nella Filosofia della Storia), « che nè la scienza, nè la storia, nè la vita, nè *nulla* può procedere da altro se non da Dio ». Perciocchè l'idea della perfettibilità progressiva ed illimitata dell'uomo contraddice alla verità dei fatti civili delle nazioni, contraddice più alla natura di Dio e della umanità, rende in fine la storia inesplicabile enigma. E per vero, i fatti si mostrano spesso per virtù della providenza di Dio governati da una legge di rotazione, ovvero da un moto retrogrado di decadimento, all'aspetto del quale, dice il de Schlegel, lo storico filosofo che va

plebe brutale. Tendendo però i plebei in questo stato sociale ad uscire dal nulla, eccitano le turbolenze civili, alle quali come unico rimedio sopraggiunge nella età umana la monarchia; finchè colla sua distruzione la società si dissolve, e dalle rovine sue disperse nelle solitudini comincia un'altra volta a rinascere come la Fenice della favola.

Tal'è, come in breve potea presentarsi, l'idea del sistema di Vico, pubblicato in Napoli nel 1725, annunziato alla Francia fin dal 1726 nel *Journal de Trevoux*, Septembre, e reso grave oggetto di studio nell'Alemagna per opera di T. Godofr. de Herder nel 1786 colla sua opera, *Ideen zur Philosophie der geschichte der menschheit*. Laonde tenendo per certo che dal Vico abbiano in gran parte desunto i loro sistemi storici gl'increduli filosofi del secolo XVIII, e molti neoterici protestanti razionalisti, crediamo non doverci rimanere dal notare, che si racchiude nella sua opera soprallegata il gran veleno di considerar l'uomo tutt'altro da quello che è: cioè come animale che esce da uno stato brutale, per perfezionarsi dappoi nella via della civiltà con gli sforzi della ragione; mentre per opposto, siccome esaminando la nostra natura noi ne troviamo l'origine e la destinazione in Dio, così troviamo nelle vicende della storia che l'umanità esce dalla sua fonte illuminata dalle primitive tradizioni, e ricca del sacro deposito di una Religione rivelata e confermata da Dio: dalla quale spesso l'uomo declina in proporzione che si abbandona alla balìa della propria ragione, finchè ribellandosi in tutto alla mano che lo dirige, ed alla verità che lo illumina, cade per pena di superbia nella dissoluzione totale della religione della società e della vita, come altra volta nel Gentilesimo avvenne.

Forse, dice il Buchez, dal sistema di Vico N. A. Boulanger (nato nel 1722) trasse la prima volta in Francia « l'idea del progresso senza possibile retrocessione », nella sua opera *Antiquité devoilée par ses usages*, non che nell'*Economie politique* etc.; siccome dal Vico ha tratto Hegel l'idea della sua opera *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Saggio della Filosofia del dritto. Quindi seguendo essi il Lessing e il Daumer si credono sulla via di una perfezione assoluta, mentre i Sansimonisti già presumono di averla raggiunta.

trovando la linea della perfettibilità indefinita si dee vedere smarrito. Ma l' uomo di cui il somigliare a Dio è costitutivo carattere, che dipende per sua essenza da Lui, ed a Lui tende per sua destinazione; non può essere concepito nella storia come abbandonato alle leggi della sua natura, « senza l' intervento della mano divina che visibilmente guida e sviluppa ogni cosa ». Supporre rotti nella storia sì forti legami, è per la provvidenza di Dio ingiurioso ed assurdo. I caratteri in fine di divinità che accompagnano una rivelazione fatta ab antiquo, rinnovata dappoi, e conservata incorrotta fin' ora; la necessità di questa rivelazione, comprovata dal decadimento della umanità nel culto nella scienza e nei costumi; l' innalzamento dell' uomo operato nella religione, non che nei costumi e nella scienza per la rivelazione divina; obbligano ad uscir dalla umanità, ed a riconoscere nell' ordine superiore della provvidenza di Dio, la sola origine della vera Religione, la spiegazione degli andamenti delle nazioni, la causa della sana prosperità di ogni scienza. Per queste cagioni una scuola *cattolica*, alla cui cima riseggono fra gli antichi santo Agostino e il pio Bossuet fra recenti, spiegano la storia col lume di un *potere* e di una *scienza superiore* (a).

(a) « A questa aurora luminosa, lo spirito può con fede viva ritenere la pura parola della verità, può comprenderla e per essa dirigersi nel mondo e dentro di sè: mentre finchè durava la divisione (dalla fede), l' intelligenza isolata ed astratta andava errando a caso, ed era ludibrio continuo ai concetti fantastici, ed ai sofismi della ragione ». Così il de Schlegel nella Filosofia della Storia. Ma il Conte de Maistre, che può a ragione esser detto il Bossuet della passata rivoluzione Francese, ha con forte ed evidente discorso sostenuto, che: « Nous sommes tous attachés au trône de l' Etre Supreme par une chaine souple, qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opesent tout a la fois volontairament et nécessairement, ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans génereaux. Chacun de ces être occupe le centre d'une sphére d'activité dont le diamétre varie au gré de l'*éternel geométre*, qui sait etendre, restreindre, arréter ou diriger sa volonté sans alterer sa nature » (*Considerations sur la France*, par Le Comte De Maistre, Chapitre I, *Des révolutions*). Queste idee veniva annunziando alla Francia il sublime De Maistre nelle sue famose considerazioni pubblic ate nel 1726, e le confermò dappoi nei suoi vari trattenimenti sul Governo temporale della Provvidenza. « Hotez du monde cet agent

Pervenuti a tale altezza, noi possiamo rendere compiuto il quadro di tutte le scienze, coll'aggiunzione di quelle che poggiando sui principî della rivelazione, dominano tutto lo scibile umano: *Deus scientiarum Dominus* (*a*). Noi esponghiamo quest' ampia divisione che va innanzi ad ogni altra, colle parole stesse dell'angelico dottor della scuola.

« È da sapere che vi ha doppio genere di scienze. Alcune ve ne ha che provengono da principî noti per lume di proprio intelletto (e sotto questa categoria va tutto l'esposto sistema di scienze *naturali*); ve ne sono altre che procedono da principî noti per lume di scienza superiore, e questa comprende le sacre discipline (scienze *rivelate*), come quelle che procedono dalla scienza superiore degli angioli e dei beati » (*b*). Per tal modo un albero generale di scienze sembra che si mostri compiuto (*c*).

V. Ma rientrando nell' esame dello scibile umano, notiamo qui in fine, che il nostro quadro è doppiamente analitico, tanto cioè per la distribuzione delle materie, che per la gradazione delle conoscenze dell' anima. Imperciocchè in esso le materie si presentano distinte secondo la loro diversa natura, e distinte che sono acquistano una progressiva divisione secondo i tre gradi della cognizione dell'uomo. Sembra che siasi così conciliata la parte che in un sistema generale di conoscenze si deve attribuire allo spirito, con quella che si dee accordare alla diversità delle materie.

Ma ciò che dee più osservarsi in questo sistema, è che esso risponde altresì alla successione cronologica delle discipline che quivi si incontrano. Avvegnachè le tre prime serie di fatti, il corso della natura cioè, il corso della

incompréhensible; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos; les trônes s'abiment et la société disparait. Dieu qui est l'auteur de la sauvrenaité, l'est donc aussi du châtiment: il a jeté notre terre sur ses deux pôles; car Jéhovah est le maître des deux pôles, et sur eux il fait tourner le monde » (*Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem* (*Cant. Annae* I, *Reg.* Lib. II, Cap. XIII). *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* etc. Tom. I, Prémiere entretien — Le Comte).

(a) *Reg.* Lib. I, Cap. II.

(b) *Summa Theol.* Pars I, Quaest I. art. II.

(c) Nella lettura di questo Capitolo bisogna aver presente il Quadro posto alla fine del libro, il quale è addetto ad offrire in modo compendioso, ma insieme sotto forma più rilevata e visibile, l'ordine che domina nell'esposto *Sistema di conoscenze*.

umanità, ed il corso delle invenzioni e delle arti, si estendono per tutti i tempi, e vanno a congiungersi all'origine dell'uomo e della natura. E contemporanea a questa prima distribuzione di materie, è la storia, tradizionale prima poi scritta; disciplina la più antica fra gli uomini, siccome è il primo grado di conoscenza nell' uomo.

All' aspetto dei fatti più strepitosi suscitatasi negli uomini la favilla della curiosità, si pensò la prima volta ad investigarne le cause. Per certo i fenomeni della natura furono i primi a colpirlo, ed una informe Fisica fu la più antica scienza dell' uomo. Nella Grecia essa regnò sola fino ad Archelao (*a*), avendo Socrate, suo scolare, introdotte le scienze morali.

Più lenta a comparire fu la Filosofia della Storia. Questa scienza nel suo senso più esteso non è che « la maestra della vita »: era perciò necessario che i precedenti esempî dei padri servissero di lezione ai nepoti, che i popoli antichi ammaestrassero i nuovi, che le ruine degli imperi estinti fossero di norma agl' imperi nascenti (*b*). Ma affinchè avesse potuto formarsi una vasta idea, e stabilirsi una legge costante dell'origine e dell'andamento dei popoli, molti secoli han dovuto precorrere, e molte nazioni invecchire. Però dei più antichi noveransi solo Varrone (*c*) nella floridezza dell'Impero romano, e santo Agostino(*d*), Eusebio(*e*) e pochi altri nella sua decadenza, i quali abbiano considerato la storia in questo modo scientifico: chè era riserbato all' ultima età nostra il vederla sorgere come scienza per forza dei vasti ingegni di Bossuet Vico ed Herder (*f*).

(a) Εκλήδη φυσικος, παρο και εληξεν εν αυτω η φυσικη φιλοσοφια, Σωκρατȣς την ηθικην εισαγαγοντος (Diog. Laeret. *De Vitis Philos.* etc. Lib. II, Cap. II).

(b) Crediamo avvalerci di questa soda riflessione del signor Teod. Jouffroy. « Tandis que l'obsérvation du présent est le seul element necessaire de la science de la nature, la science de l'umanité en exige un autre, l'histoire du passé (*Melanges Philosophiques*, Philosophie de l'histoire, § IV.).

(c) Ve. Vico Scienza Nuova, e leggi l'elogio di Varrone in Cicerone, *Quaest. Acad.* Lib. II, Cap. III.

(d) Ve. *De Civit. Dei.*

(e) Ve. *Praep. Evang.*

(f) Il discorso di Bossuet sull' istoria Universale uscì in Francia nel 1581. La Scienza Nuova di Vico fu pubblicata la prima volta in Italia nel 1725, e 51 anni dopo comparve la Filosofia dell'Istoria di Herder nell'Alemagna — Si propongono gl' insigni autori di ricercare

Più tardiva ancora, perchè mancante dello sprone della necessità, che spinge gli uomini nei grandi bisogni a filosofar sulla storia, surse la scienza della letteratura. Vero è che Dionigi Longino, rapito dall' entusiasmo della filosofia platonica, fin dal terzo secolo s' innalzò ad una estetica contemplazione delle arti col suo famoso libro *Del Sublime*; ma non è stato che nella fine del secolo scorso, che la tendenza dello spirito tedesco alla poesia, congiunta colla dominante ideologia trascendentale; ha fatto uscire la letteratura dai limiti dell' imitazione, e l' ha ridotta a scienza dei principî fondamentali, ed alla considerazione del bello dominante nelle arti (*a*).

Alle cennate scienze succede nel nostro quadro la scienza dell' umano pensiero, come quella che di sua natura è fondamento e direzione di ogni altra. Or se si attende allo sviluppo naturale delle facoltà dello spirito, non può negarsi che questa scienza sia ultima anche in ordine al tempo. Imperciocchè richiedesi che una lunga serie di operazioni e di tentativi, almeno nei principali rami dello scibile, abbiano preceduto, affinchè si avesse potuto elevare una scienza la quale ne determinasse la natura e la validità, e somministrasse all'intelletto la migliore direzione possibile. Ma la più forte cagione del ritardo della scienza del pensiero, trovasi

le leggi secondo le quali l' umanità si è sviluppata, e di confermarle coi fatti principali della storia. Le loro opere ci presentano tre soluzioni del gran problema di Cicerone: *Unde humanitas, doctrina, religio, fruges, leges ortae, atque in omnes terras distributae* (Cicer. pro *L. Flacco*, § XXVI). Se non che Bossuet, presa la infallibile norma dei libri santi, si colloca in un punto di veduta dall' altezza del quale spiega la storia come il compimento dei disegni di Dio, e sviluppa facilmente le canse dello vicende dei popoli, considerandole come i mezzi dei quali Egli si avvalse. Vico per opposto, limitatosi a riccrcare le leggi dei fatti dell' umanità senza uscire da essa; ha disguisata la natura dell' uomo, e separandolo dal suo Antore lo ha dimezzato e reso di sè stesso minore. Ma Herder petrifica la storia, perchè sottomette l' uomo alla esteriore natura, e si studia spicgare per le influenze diverse dei climi l'indole ed il vario andamento delle nazioni.

(a) Vuolsi questa nuova generale direzione della letteratura in Alemagna, dal 1750 in poi, ripetere pirncipalmente dal Winkelmann, il quale dallo studio dei libri di Platone fè passaggio alla più alta idea e contemplazione delle arti; e dal Lessing, il quale vi fu condotto anch' esso dal profondo studio dell' antica filosofia. Converrà altrove parlare dell' influenza della Metafisica di Kant su questa nuova letteratura, in virtù della sua Estetica trascendentale.

nella tendenza del pensiero medesimo. Il quale per natura portato ad uscire fuori sè stesso, a stento e tardi ripiegasi ad osservare i fatti istantanei e fugaci che sono ascosi dentro di lui (*a*). Anzi non sarebbe egli forse rientrato mai in sè stesso, ove le sue lunghe aberrazioni ed il continuo uscir di retto sentiero, non lo avessero chiamato ad un severo esame del valore delle proprie forze, e del loro legittimo impiego. Vedremo infatti fra poco, che la cieca fiducia dei dogmatici nel portare in tutto il loro giudizio, indusse Socrate e Cartesio a trovare in sè stessi una più solida base all' umano sapere.

Vuolsi però qui avvertire, che se la filosofia come scienza del pensiero umano, risulta posteriore ad ogni altra, la è non pertanto anteriore di molto alle rimanenti nella sua parte morale, e nell'aspetto di scienza obbiettiva; e ciò per virtù della sua somma importanza, sì nel dirigere le azioni degli uomini, che nel risolvere i problemi morali della umanità.

CAPITOLO IV.*

ESAME DELLE VARIE NOZIONI DELLA FILOSOFIA, E DEI PIÙ CELEBRI ALBERI DELLE SCIENZE.

I. La filosofia avea già corso un vario cammino, innanzi che si fosse ridotta all' unità del soggetto pensante. Laonde conviene che dopo essersi fissata la sua vera nozione, si esamini l'idea che se n'è avuta nelle principali epoche e presso i primi filosofi.

Quei che ripetono l' origine della filosofia dagli antichi popoli d' oriente, e specialmente dai Cinesi, dagli Indiani, dagli Egizi, dai Caldei e dai Persiani; sogliono in confermazione di loro sentenza addurre o le antiche tradizioni di questi popoli, relative alla natura di Dio, al culto religioso, all'origine del mondo, ed alla natura od al destino delle anime; ovvero le sentenze morali e le costituzioni politiche dei loro primi sapienti. Tale era in fatti lo stato

(a) Ecco come a tal uopo si esprime il Cousin. « La réflexion est pour ainsi dire contre nature, et cet art ne s' apprend pas en un jour; on ne se réplie pas facilement sur soi même, sans un long exercice, une habitude soutenue, un apprentissage laborieux » (*Introd. à l'Histoire de la Philos.* Leç. V, p. 147, Bruxelles).

dell' antica cultura e sapienza orientale. Trovansi racchiusi in essa tutti gli elementi dello scibile, ma affidati a tradizioni inviolabili, e sottratti ad ogni esame scientifico perchè consacrati come dogmi in quelle religioni. « In un mondo come questo (dice il Cousin) vi era anche la filosofia, ma essa dovea patire necessariamente la sorte comune, essere inviluppata negli altri elementi, e particolarmente in quello che dominava, cioè dire l'elemento religioso » (*a*). Noi anzichè contrastare a questi antichi popoli il possesso di una tradizione più o meno corrotta, e ben molte idee circa il mondo, Dio e l' umanità; aggiugniamo di più, che gli Ebrei nei libri sacri, e nella loro incorrotta primitiva tradizione serbata fra di essi per lunga serie di generazioni, possedevano la più sana dottrina sull' unità di Dio, sulla creazione e sull' origine del male, non che la più perfetta regola di morale. Neppur rifiutiamo all' antica sapienza della gentilità orientale il nome di filosofia, purchè si chiami tradizionaria, ovvero anche simbolica. Diciamo però soltanto, che se la filosofia nella forma di una sapienza svariata, commessa alla sola tradizione, era conveniente all' infanzia delle scienze in quelle prime età, ed al carattere stazionario dei popoli di oriente; errerebbe chi volesse ora presentare di essa la medesima idea. Percioechè la filosofia in questa forma nè potrebbe dirsi vera scienza, nè conoscenza superiore alle altre. Non neghiamo perciò agli antichi la loro sapienza, ma neghiamo che sì fatta sapienza possa ora esser nominata filosofia. E ciò sia detto per precidere dalle lunghe quistioni sulla filosofia antidiluviana, e sulla filosofia antica di oriente.

Le colonie trasmigrate dalla Fenicia e dall'Egitto, trasportarono nella Grecia le stesse credenze orientali e le stesse dottrine. Il primo sapere dei Greci consistette perciò in alcune favolose tradizioni relative all' origine delle cose ed alle generazione degli dei, esposte nelle teogonie nelle cosmogonie e negl' inni dei loro poeti (*b*). Omero secondo il Vico non è che l'ultima espressione di quest'antica sapienza.

Ai poeti succedettero i sapienti. Questo nome volea si-

(a) *Introd. à l'Hist. de la Philos.* Leç. II.
(b) Ve. Franc. Baco, *De Sapientia Veterum*, § XI. *Orpheus*, sive Philosophia.

gnificare uomo di esperienza, ed attribuivasi a chiunque fosse stato abile nel disimpegno degli assunti uffici, sì che anche savi venivano detti il negoziatore il coltivatore il nocchiero. I primi sapienti della Grecia si riducevano a persone accorte nelle faccende comuni, e ad uomini probi e popolani. « Pittaco Solone Cleobolo e Periandro, erano legislatori e guerrieri o capi del governo della loro patria ». Sembra che di quest' antica sapienza possa ripetersi,

> . . . . . . *Fuit haec Sapientia quondam,*
> *Publica privatis secernere, sacra prophanis,*
> *Concubitu prohibere vago, dare jura maritis,*
> *Oppida moliri, leges incidere ligno* (a):

ma in essa nessuna traccia di conoscenza scientifica, non che di una scienza dominatrice delle altre.

II. Ma nella Grecia, per opera principalmente di Talete e Pitagora, sei secoli prima dell' anno di nostra salute, il sapere umano, uscito dai cancelli delle tradizioni favolose e simboliche della gentilità, e dalle sentenze pratiche e disparate; si presenta coordinato in principî scientifici, e ridotto a sistema. Talete investigò la natura coll'esperienza, ma Pitagora dopo di essersi col suo genio inventore molto innalzato nelle scienze matematiche, e soprattutto in quella dei numeri, pensò per mezzo di essa penetrare nell' origine delle cose e nell' ordine dell' universo, perciò da lui detto *κόσμος* (*ordo*). A siffatta cognizione diede il nome di Filosofia, e la definì per « La scienza delle cose umane e divine e delle loro cagioni »: *Γνῶσιν θειωντε, και ανθρωπίνων πραγματων και τῶν εν τϋτοις αιτιῶν.*

Questa definizione ha dominato lungamente nel regno della filosofia. Le due scuole più celebri, la platonica e la peripatetica, non danno altra idea della filosofia, se non della serie di ricerche di tutto ciò che è oscuro nella natura del mondo, in quella degli Dei ed in quella dell'uomo (*b*).

(a) Horat. *Epist. ad Pisones.*

(b) Riferiamo la partizione della filosofia di Platone colle parole di Cicerone. *Fuit ergo jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus: altera de natura et rebus occultis: tertia de disserendo* (*Quaest. Acad.* Lib. I, Cap. V). Or non vi è inchiesta da farsi, che non si trovi compresa in qualcuna di queste tre parti.

Nei tempi posteriori i più celebri filosofi, Cicerone, Clemente Alessandrino, Seneca (a), hanno ritenuta la stessa nozione. Nella ristaurazione delle scienze, Cartesio e la sua scuola non ci danno altra idea della filosofia, che « come la scienza di tutte le cose cognoscibili ». I leibniziani l'han fatta consistere « nella cognizione della ragione sufficiente delle cose ». Perciò Wolf diceva: « La filosofia è la scienza di tutte le cose possibili, ed insegna *come e perchè* sono possibili » (b); chiamando possibile « tutto quello, che può esistere, o esista o no attualmente ». Altri definì la filosofia, per « la cognizione scientifica del vero e del bene » (c).

Secondo queste nozioni adunque la filosofia è la scienza di tutto ciò che appartiene a Dio all' uomo o alla natura, di ciò che ha una ragione sufficiente, di ciò che è vero o buono. Essa perciò riguardata sotto tal forma è stata detta *oggettiva*, perchè non parte dal soggetto pensante per passare dappoi agli obbietti, ma osserva senz' altro gli oggetti della natura (d). Or considerata come scienza di oggetti sì varî, nessuna ragione potrà ritener la filosofia dall' abbracciare, oltre della logica metafisica e filosofia morale, anche la fisica generale, non che la fisico-chimica, la mineralogia ecc., finalmente la storia, la matema-

(a) Cicer. *De Officiis*. Lib. II, §. II, Clem. *Strom*. I, Seneca *Epist*. 92.

(b) *Riflessioni sopra le forze dell'Intelletto umano*, Discorso preliminare, art. I, §. 1. e 3.

(c) *Philosophia, est cognitio veri et boni ex recta ratione derivata, et ad veram hominis felicitatem comparata* (Heinneccius *Hist. Phil.* Cap. I).

(d) La distinzione tra la filosofia obbiettiva e la subbiettiva, ci sembra bene espressa dalle seguenti parole di Teodoro Jouffroy. « On conçoit deux maniéres de faire la science du monde intellectuel e moral. La primiére consiste a partir des questions, e a venir chercher dans la conscience les faits de la nature humaine qui s'y rapportent, et penvent senls les éclairer. C'est ainsi que la philosophie a toujour procédé jousqu'a nos jours (filosofia obbiettiva). La seconde consisterait à observer et a constater, d'abord, tous les faits de la nature humaine, sans songer aux questions; puis, quand la psychologie serait faite, et que tous les renseignemens que nous pouvons avoir par le monde moral seraient ainsi recueillis, on passerait aux questions, et on verrait ce que la science peut y repondre de certaine Cette seconde méthode est d'invention moderne (filosofia subbiettiva) » (*Mélanges Philosoph*. Histoire de la Philophie, §. IV).

tica, l'estetica. Delle definizioni ripugnano adunque colla ripartizione delle conoscenze, e distruggono la speciale natura della filosofia.

Ma nell'atto stesso che la nozione oggettiva della filosofia, dà a questa scienza una estensione che non le compete; le toglie poi le fondamentali richieste subbiettive sulla cognizione che noi abbiamo degli oggetti, e sul diritto di passare dalle idee alla realità. Sicchè la filosofia considerata obbiettivamente, se troppo si estende per parte degli oggetti, si limita poi ingiustamente sulle indagini delle condizioni subbiettive della conoscenza.

III. Nel principio della ristaurazione delle scienze intrapresa verso il secolo XVI, alcuni italiani idearono delle nuove partizioni dello scibile umano. Il Poliziano, nella sua piccola opera intitolata *Panepistomenon*, avea già diviso tutto il sapere, non senza risentir l'influenza dei pregiudizî correnti ai suoi tempi, in *Teologia*, *Filosofia* e *Divinazione* (*a*). Circa un secolo dopo frate Tommaso Campanella, nel classificare le scienze, mise alla cima di tutto lo scibile la Metafisica, e divise le altre discipline in razionali e reali, secondo che si rivolgono o all'esame degli esseri reali o a quello delle idee: facendo quindi seguire le scienze pratiche alle razionali, e le arti alle reali (*b*). Se non che in quest'albero (oltrechè la distribuzione delle materie è imperfetta) non si osserva alcuna progressiva gradazione di conoscenze (*c*). Ma Francesco Bacone è quegli che soprattutto è celebre per la sua dottrina metodica, e per avere ideato un grande albero di tutte le arti e scienze. Presentansi dunque le discipline divise in tre somme categorie, che sono l'*Istoria*, la *Filosofia* e la *Poesia*, secondo le tre facoltà dell'anima, memoria, ragione, immaginazione (*d*). La filosofia poi, per tacere delle altre, vedesi ridivisa in scienza di Dio, dell'uomo e della natura, alle quali va innanzi come madre di tutte la *Filosofia*

(a) Ve. Angeli Politiani *Opera*, Lugd. 1536. Vol. II.

(b) Ve. Pars I, *Universalis Philosophiae*, e *Philosophiae rationalis et realis*, Partes V.

(c) Non pertanto diciamo col Mamiani, che è lode somma del Campanella l'aver anteceduto ognuno nell'intrapresa (*Del Rinnovamento della Fil. ant. Ital.* Par. I, Cap. V, §. III), a cui vuolsi aggiugnere il merito di avere il primo nel suo albero manifestata la supremazia della metafisica sopra tutte le scienze.

(d) *De Dignitate et augmentis Scientiarum*, Lib. II, Cap. I.

prima (*a*). Ed in queste partizioni primarie il piano di Baccone è stato seguito dagli Enciclopedisti francesi (*b*). Abbiamo altrove osservato, che in esso vien trascurata la connessione fra le conoscenze storiche e le scientifiche (*c*); ma qui aggiungiamo che neppure vi si rinviene alcuna distribuzione di materie o gradazione di conoscenze, e che la filosofia conserva in esso una forma obbiettiva, ed una estensione comprensiva di ogni altra scienza. Infatti nelle secondarie partizioni essa viene ad includere non solo la fisica generale, ma anche la matematica la meccanica la medicina la pittura l'architettura la musica.

Giovanni Locke ci ha presentato un'altra divisione delle scienze in filosofia naturale o fisica, in scienza pratica o morale, ed in conoscenza dei segni, σημειωτικη. La prima esamina la natura delle cose quali sono in sè stesse e nei loro rapporti; la seconda ciò che si dee fare dall'uomo come essere libero per giungere alla felicità; la terza volgesi a conoscere i mezzi pei quali possiamo comunicare agli altri le nostre idee (*d*). Questa divisione fu prima di Locke presentata da Platone, e si legge in varî luoghi di Cicerone (*e*): ma un gran difetto di questo piano è che in esso la filosofia resta smembrata in tutti i tre rami, trovandosi nel 1° la psicologia, nel 2° la filosofia morale, e nel 3° la logica, senza che diasi a vedere mai come una scienza distinta dalle altre (*f*).

Per queste e per altre cagioni molti ai nostri dì mal soddisfatti dei precedenti tentativi in sì vasta materia, hanno in varie guise ritentato l'impresa (*g*). « Chiunque si fac-

(a) *Matris communis omnium* (Ivi, Lib. III, Cap. I).

(b) *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des Science* etc. Vol. I, p. XLIV. « Explication detaillée du systeme des connaissances humaines »: lavoro del d' Alembert.

(c) Ve. sopra, *Introd. gener*. Cap. I, §. II.

(d) *Essai Philosophique concernent l'Entendement humain*, T. IV. Ch. XXI.

(e) *Quaest. Acad*. Lib. I, §. V, *De Orat*. Lib. I, §. XV, ed altrove.

(f) Da taluno è stata anche apposta questa divisione alla sola filosofia, estendendola così assai palesamente ad essere sinonimo di scienza: e non pertanto non si è avuta l'indiscretezza di farla uscire, come pur troppo si avrebbe dovuto, dall' angusto recinto delle sue solite parti.

(g) Nel 1815 il signor Messias pubblicò in Parigi con grande apparato, un *Tableau synoptique des connaissances humenes dans leurs*

cia a considerare i diversi alberi inventati dai filosofi al fine sopra accennato (dice il nostro Paolo Costa nel darci l'*indicazione di un nuovo albero generale delle scienze*), conoscerà quanta in opera sì fatta sia la difficoltà. Il sistema generale delle scienze e delle arti, dice il d' Alembert, è quasi un labirinto, ed un cammino tortuoso, nel quale l'animo si pone senza ben conoscere il sentiero, che è da tenere ». Collocandosi dopo questo preludio, nel punto di veduta in che si collocherebbe chi volesse dirizzare gli uomini al bene comune; e considerandoli da questo punto solleciti di soddisfare i bisogni naturali e fattizî, da una parte, e dall'altra intesi a procacciarsi sicurezza, tranquillità e letizia sotto la protezione delle leggi; ei viene additando questi principali punti di un sistema universale: « (*a,*

rapports avec leurs objets, entre elles, et avec nos facultés, alla cui lettura rimettiamo chiunque sia vago di maggiore erudizione in questa materia. Nell' introduzione ad un *Discorso sugli oggetti vantaggi e piaceri della Scienza* dell' inglese Brougham, si legge questa breve ripartiziono: « Le scienze si possono dividere in tre grandi classi secondo che si riferiscono al numero o quantità, alla materia, ovvero alla mente. Le primo vengono dette *Matematiche*, le seconde *Filosofia Naturale*, le terze *Filosofia Intellettuale e morale* ». Ma non è chi non vegga come sian tolte di mezzo in questa distribuziono i due grandi rami di scienze storiche ed estetiche, senza che nemmen sia motto di scienze rivelate. Non possiamo qui far parola dei sistemi scientifici del La Mennais e del Laurentie, como quelli che dipendono dal loro metodo di scienza di cui diremo alcun che nell'appendice alla logica. Molto a lungo trarrebbeci l'esposizione del *Sistema Figurato* del padre Gioacchino Ventura: se non che, per non far passare inosservata la dettagliata esposizione che ce ne fa questo dotto autore, nella Prima Parte del suo Libro *De Methodo Philosophandi*, crediamo far pregio dell' opera con darne questo cenno brevissimo. Si sappia dunque, che per ciò che riguarda la scienza in genere, insegna egli che, *omnia creata mente cognoscibilia, philosophiae subjectum sint aut esse possint* (Cap. II, Art. I): posta la qual cosa presenta la filosofia ovvero la scienza tutta così tripartita: *In tres omnis sapientia partes distributa est. Prima quae Dei vel maxime, altera quae hominis, tertia quae corporum scientiam complecteretur* (Art. II): e volgendosi quindi a conciliare con questa ripartiziono baconiana quella di Platone e di Aristotele; fa alla 1. corrispondere l' Etica, alla 2. la Logica, alla 3. la Fisica. Viene quindi stabilendo sopra diverse basi le dette tre discipline: cioè dire, l' Etica sull'Autorità, la Logica sul Ragionamento, la Fisica sull' osservazione (Art. IV. §. 64, e seg.). E presenta in fine come parti dell'Etica la Metafisica, la Psicologia, la Teologia Naturale e Rivelata, la Giurisprudenza Naturale e Soprannaturale; e come dipendenze della Logica fa vedere l' Ideologia le Belle lettere e le Arti liberali.

Ai bisogni fisici sono necessarie *le arti meccaniche ed i mestieri* (*b*, ai morali *le arti liberali*. (*A*, Alle arti meccaniche ed ai mestieri è necessaria *la scienza dei corpi* (*B*, alle arti liberali è necessaria *la scienza dell'uomo*. Da questo cenno si può conoscere, che il nuovo albero è diviso in due grandi rami » (*a*).

L'unica ripartizione che si rinviene in esso è dunque quella delle materie; ma vien poi trasandato il dominio, che sulle scienze della natura esercita la scienza dell'uomo, e resta in questa seconda confusa la scienza subbiettiva dell'umano pensiero colla storia delle scienze, colla storia politica, e con quella dei culti. Ma, tralasciando a cagione di brevità molte altre considerazioni, ci fermiamo a notare sopra di esso, che molto erroneamente vien rilegata la teologia rivelata sotto la seconda categoria; e ciò contro ogni ragione di preminenza propria delle scienze rivelate sulle naturali, e contro la pratica di tutti gli scrittori non guidati da principi audaci ed erronei. Perciocchè l'istesso Bacone nel terzo libro degli aumenti delle scienze, le divide in Teologia *ispirata* e Filosofia; e chiama la prima *porto* sicuro delle umane cognizioni (*b*).

IV. In tutti i primarî sistemi adunque, nè si rinviene alcuna conveniente distribuzione di materia o di gradi progressivi di conoscenza, nè vien salvata la peculiare natura della filosofia

Meritamente perciò questa scienza serbando in sè la stessa materia, non ha fatto che mutare la forma, con diventare subbiettiva e fondamentale, da obbiettiva e secondaria che ella era. Ha volte le sue cure intorno le condizioni prime dello scibile umano, e così è divenuta scienza unica senza perdere il suo dominio sopra tutto il sapere (*c*).

(a) *Del modo di comporre le idee* ecc. Cap. LXII.

(b) *Portus .... humanarum contemplationum omnium* (*De augm. Scient.* Lib. III, §. I).

(c) La materia della filosofia è stata sempre la stessa, per ciò che appartiene ai problemi sulla conoscenza in generale e sui quesiti morali della umanità cogniti per virtù naturale : ma, quanto alla forma, non altra ce ne presenta la storia, oltre la triplice di dottrina tradizionaria, di scienza obbiettiva, e di scienza subbiettiva. Notiamo circa questa ultima mutazione di forma col signor Reiffenberg, che : « Dans l'origine la Philosophie ou l'etude de la sagesse embrassait toutes les notions acquises par l'esprit : l'arbre encyclopedique n'aitait

« Imperocchè (conchiuderò con le parole del chiaro Gioberti) per la sua natura ella è la scienza prima, la scienza madre, la scienza per eccellenza, e per qualche rispetto la scienza universale. Non che essere esclusa dalla enciclopedia, merita di avervi il primo grado: essa sola può dar ragione di tutto lo scibile: essa sola porge alle altre discipline i principî onde muovono, il soggetto in cui versano, il metodo col quale procedono: in lei son collocati il primo e l'ultimo termine, la base e l'apice di ogni sapere (*a*) ».

CAPITOLO V.

DEL METODO INIZIATIVO DELLA FILOSOFIA.

I. Non vi ha scienza che non sia poggiata sopra alcune verità primitive, e che non serbi un certo ordine nel legame delle sue ricerche. La scelta di questi principî e l'ordine in cui si conducono le inchieste proprie di ciascuna scienza, constituiscono ciò che chiamasi *Metodo*. Il metodo perciò si divide in *Iniziativo* e *Progressivo*: il primo è volto ai principî, il secondo spiega le leggi dei procedimenti conoscitivi dell'umano pensiero. Ma per poter somministrare le leggi a questo pensiero, richiedesi che prima si sappiano i suoi modi diversi di operare. Laonde del metodo progressivo verrà fatta parola in prosieguo.

Doppia poi è la natura de'principî: alcuni dipendono dalla sola ragione come gli assiomi della matematica; altri poggiano sul solo testimonio dei sensi, quale è pei fisici l'esistenza della natura. Di qui una distinzione del me-

qu'un tronc sans rameaux. On conçoit che c'est seulement quand l'intelligence humaine a fait fortune, qu'elle epreuve le bésoin de compter, de recenser, de classer ses richesses » (*Eclectisme*, Part. I, Préliminaires n°. XI). Anche il Brucker concede cho spesso la filosofia ha mutato di forma, poichè scrive: *Aliam aetatem, alia philosophandi ratio semper decuit. Cujus regulae neglectae incuria, nobis tot monstra philosophorum progenuit, immo Reges Orientis mutavit in professores philosophiae. Quod puerile praejudicium in historia philosophica abjiciendum est* (J. Bruckeri *Hist. crit. Phil.* Tom. I, p. 19. Lipsiae 1742).

(a) *Introduzione allo studio della Filosofia*, Tom. I, Cap. I, pag. 134, Brusselle 1844.

todo iniziativo in *Razionale* ed *Empirico* (a): il primo si avvale dei soli principî della ragione, il secondo si attiene alla nuda osservazione dei fatti. Che se dai dati raccolti dall' esperienza, la ragione, usando dei suoi sommi assiomi, cerca dedurre la spiegazione dei fatti, ed assegnarne le cagioni e le leggi, si ha un terzo metodo medio fra due chiamato *Sperimentale*. Or a quali di essi si atterrà la filosofia?

II. Per poco che severamente si cerchi penetrare nell' origine dei perturbamenti, che han desolato lungamente l' impero di questa scienza; si conoscerà facilmente, derivare tal continua divisione precipuamente dalla difformità dei due primi metodi. Basta per averne un esempio rimontare alle cagioni della lotta delle scuole spiritualiste di Cartesio di Locke e di Leibnitz, colle scuole materialiste di Gassendi di Hobbes e di Condillac. Conciossiachè Cartesio rivocata in dubbio l' autorità dell' esperienza, e fatta della sua ragione la sola norma di credere, condusse con un metodo tutto razionale il suo ardito scolaro Malebranche, a nulla ammettere fuori della sua ragione, se non un altro infinito spirito in cui credea tutto vedere. Sembra a primo aspetto che il Locke abbia accordato più fede ai fatti della sensibilità, ma il suo principio fondamentale, che noi non percepiamo coi sensi altro che le sole immagini subbiettive di un mondo interiore, ha dato alle sue dottrine un avviamento tutto razionale, il quale ha poi fatto dedurre dai suoi successori Berkeley ed Hume, che se non possiamo uscire dal mondo delle immagini per raggiungere quello delle realità, non possiamo neppure affermare altra esistenza fuori di quella dello spirito nostro. Dall'istesso principio razionale in fine, che l' anima niente può dal di fuori ricevere, Leibnitz inferiva egli stesso, che lo spirito è quello che da una primitiva rappresentazione deduce le rappresentazioni posteriori dell'universo sensibile fino all'attuale: conseguenza affatto spiritualista come quella di Hume Berkeley e Malebranche. Ma per contrario Gassendi Hobbes e l'abate di Condillac attenendosi ad un empirico esame della sensazione,

(a) Ἐμπειρία vuol dire **esperienza**; ma secondo l'uso di molti, la voce *empirismo* si adopera per denotare la pura osservazione dei fatti, senza il soccorso di principî *a priori*: ed in questa significazione l' empirismo si oppone allo stesso metodo ***sperimentale***.

dedussero in parte ed in parte lasciarono ad altri dedurre, che l'anima non è che l'organismo del corpo, sotto la forma dell'azione che i sensi ricevono dal di fuori e della reazione del cervello sui sensi.

Così la lotta di un materialismo, distruttore della religione della morale e della società, contro l'opposto sistema esclusivo dello spiritualismo, non è derivata che dall'opposizione del metodo empirico e del razionale. Posti al certo di questo, conchiuderemo col Mamiani, che: « La tanta discordia e la tanta incertezza delle opinioni sulle materie razionali non potranno mai a nostro avviso essere levate di mezzo, se non quando gli ingegni speculativi si porranno di comune voglia a risolvere il problema presente, che è: Rilevare dall'esame profondo del subbietto e del fine della filosofia, le modificazioni speciali e gli usi proprî a cui è bisogno sottomettere la dottrina comune del metodo » (*a*).

III. Volendo per tanto internarci nel subbietto della filosofia, affine di ritrovare in esso il primo dato su cui deve poggiare l'intera Scienza del pensiero o della conoscenza umana; la prima inchiesta che ci si offre a fare si è: il mio pensiero è esso qualche cosa reale, sicchè io per conoscerlo debba impiegar l'esperienza? Chi nega la realità del proprio pensiero, l'afferma coll'atto stesso col quale la nega: chi ne dubita la pone col suo dubbio medesimo: chi dice d'ignorarla la conferma; e chi concede che il proprio pensiero è reale, adduce coll'atto stesso la prova della sua asserzione. Perciocchè chi nega, chi afferma, chi dubita, e chi dice d'ignorare, giudica, e chi giudica pensa (*b*). La realtà del pensiero adunque è un fatto che deve

(a) (*Rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, Part. I, del Metodo, Cap. I, §. III). L'importanza della presente ricerca aveva già fatto dire all'italiano Jacopo Aconzio, che di trenta anni di studio è più proficuo impiegarne venti alla sola inchiesta del metodo, che spendere gl'interi trenta senza aiuto di metodo (*Methodus, seu recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratio*).

(b) In tal modo avea ragionato molto prima di Cartesio santo Agostino parlando ad Orosio. *Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris? cum utique si non esses falli omnino non posses* (*De Libero arbitrio*, Lib. II. Ve. ancora *De Civ. Dei*, Lib. XI, e *De Trinitate* Lib. X, Cap. XII, etc.). Nessuna scuola anche scettica ha mai negato questa verità. Gli antichi stimavano furioso un Empedocle quan-

ammettersi in qualunque ipotesi, perchè si afferma coll'istessa negazione. E stante che il pensiero, così speculativo che pratico, e preso in tutte le sue relazioni, forma l'obbietto della filosofia, ne viene che questa scienza, rinunciando ad un puro metodo razionale, debba rivolgersi alla esperienza.

Salvo che avvi una doppia specie di esperienza, l'una esterna l'altra interiore. Nell'esaminare i fatti del proprio pensiero troviamo in effetti di sentire a cagion di esempio, i raggi del sole che ci riscaldano, la durezza della terra che calpestiamo, la freddezza di un ferro che stringiamo. Però noi non solo sentiamo tali oggetti, ma sappiamo ancora di sentirli: così sappiamo di essere affetti dal calore del sole, dalla durezza della terra, e sappiamo dippiù che noi vogliamo, giudichiamo ecc. Analizzando tali due specie di fatti, troviamo fra loro questa distinzione: che quei della prima han per oggetto qualche cosa estranea al nostro pensiero, laddove quei della seconda specie racchiudono il loro dominio al solo *me* che sente sè stesso ed i suoi modi di essere. Chiamansi *sensi esterni* quei che ci rivelano ciò che è estraneo al principio che sente: ma la speziale facoltà che ha l'anima di apprendere sè stessa, i suoi atti e le sue proprietà vien detta *coscienza*. Sicchè la coscienza è il solo mezzo per osservare i fatti interni del pensiero, e la filosofia che aspira a tale conoscenza deve pigliare le mosse da essa sola (*a*).

do fuori di senno esclamava, *nihil nos sentire* (Cic. *Quaest. Acad.* Lib. II), e fra i più recenti appena un solo è stato l'erede di tanta follia.

(a) Allorchè qualche genio inventore o qualche nuova dottrina, fa cambiare la direzione di una scienza, presenta delle nuove quistioni, rivolge l'antico aspetto delle cose, e costituisce un diverso spirito di ricerche per dato tempo; si suole si fatta rivolta contrassegnare col nome di Epoca. Or tale appunto è stato il cambiamento operato in filosofia, sempre che qualche severo osservatore ha richiamato le menti dei filosofi dall'altezza delle loro dottrine ai fatti primitivi dell'esperienza. La storia della filosofia segna due grandi rivolgimenti avvenuti in questa scienza, per la comparsa del nuovo metodo sperimentale. Socrate presiedo al primo. Innanzi di lui il sapere umano si era spinto molto alto, ma come quello che si era troppo allontanato dalla terra, si trovava disperso fra le nuvole dei vari sistemi. Primeggiavano quindi le ricerche ontologiche e le congetture fisiche sulle inchieste fondamentali dei principî e sulla psicologia: nessuno studio dell'uomo morale. In questo stato trovò Socrate le scienze, allorchè aspirò alla loro generale riforma. Ma il primo passo che dovea dare era di convincere ciascuno della debolezza delle proprie dottrine: egli perciò non oppose un sistema nuovo agli an-

IV. La ricerca del primo dato di fatto, ovvero del punto di partenza della filosofia, intimamente connettesi anzi

tichi, ma per via di interrogazioni continue cercava condurre altri a penetrare il valore di taluni punti fondamentali, ed a confessare spesso la loro fralezza. Con questo metodo egli scuoteva lo spirito, rivolgeva i dotti a rendersi conto dei motivi sui quali poggiava la loro certezza, li richiamava in una parola alla osservazione psicologica ed ai fatti fondamentali della conoscenza. Ecco l'origine e il senso di quella sua nota sentenza: *Haec est una omnis sapientia, non arbitrari sese scire quod nesciat* (Cic. *Qu. Acad.* Lib. I, Cap. IV); per la quale egli credea essere stato detto da Apollo il più sapiente de' greci. Ma con questo metodo tutto negativo, Socrate non facea che distruggere le antiche dottrine senza sostituirvene alcuna più salda, salvo pochi precetti morali. Non pertanto, resosi celebre per questo richiamo della ragione in sè stessa, molti si avviarono dietro di lui, e riedificarono una nuova filosofia sulla base della coscienza. Platone ed Aristotele mossero da questo punto: il primo cercando coll'osservazione sopra le proprie conoscenze, la distinzione di ciò che è assoluto e necessario da ciò che è variabile e contingente; il secondo con dare un primo saggio di psicologia, fondata sopra la base della esperienza, nei suoi libri dell'anima.

Tutti gli altri filosofi e le seguenti scuole della Grecia per quanto discordi fra loro, riconoscono la prima spinta ed il loro spirito di ricerche da Socrate: *Caput et fons Socrates Philosophiae* (Cic. *De orat.* Lib. I). Aristippo Zenone Epicuro e principalmente Arcesila Carneade e gli altri Accademici, lo vantano come loro primo autore. « Et ils avaient tous raison (dice il signor Cousin). Tous en effet avaient cette unité, qu'ils reflechissaient, qu'ils faisaient un libre usage de leur pensée, qu'ils tachaient de s'entendre avec eux-memes » (*Introduction a l'Histoire de la Philosophie*, Leç. II). Il metodo però e la cauta dubitazione socratica non durarono gran tempo in queste scuole, e l'ontologia dogmatica riprese un'altra volta il dominio sull'osservazione psicologica. Nei tempi seguenti e sopratutto sotto l'impero della scolastica, la filosofia dipartitasi spesso dall'esperienza dei fatti e dalle fondamentali richiesto, imprese a render ragione delle più implicate quistioni, guidata da un metodo astratto e governato da sole formole logiche. Apparve in questo periodo lo strano fenomeno di un Raimondo Lullo, il quale con alcune regole dialettiche combinabili fra loro in vari modi, prometteva aprire una strada facile alla conoscenza di tutte le cose. È questa la celebre arte dell'illuminato dottore. Ma lo spirito umano è vicino al ritorno quando sembra che ha più progredito: e però una nuova epoca simile a quella di Socrate, si vede sorgere ad arrestare il corso universale delle scienze dal decimosesto al decimosettimo secolo. Bacone e Galilei presiedono alla ristaurazione degli studi fisici; Cartesio vien considerato come il promotore di un nuovo metodo di filosofare. Ma nell'Italia l'inquieto ingegno di Giordano Bruno, nato verso la metà del secolo XVI; poco appagandosi delle dottrine apprese, proclamò prima di Cartesio la filosofia dover cominciare dal dubbio, e dover quindi partire dall'esame dei fatti della coscienza particolari e confusi, per giungere alla conoscenza delle cose distinta e completa. Ma non ostante, osserva il Mamiani, il Bruno vinto

dà luogo alla quistione che verge tra lo psicologismo e l'ontologismo: specie di filosofie opposte fra loro per la diversa natura dei principî, o per lo contrario metodo iniziati-

dalla impazienza della sua fantasia, e dalla necessità delle sue ricerche ontologiche; usò certo più che non bisognava de' ragionamenti *a priori* (Ve. Mamiani, Op. cit. Par. I, Cap. IV, §. 5). Più posato di lui sopravvenne Tommaso Campanella (nato nel 1568). La direzione delle scienze rivolte più all' osservazione del mondo che a quella dell' uomo, l' obbligò a partire dal dubbio universale: dubitò egli in fatti di tutto finchè non si arrestò alla realità del proprio essere, ponendo in questa la base della filosofia. Perciò scriveva: « Il sentimento che ha ciascuno della propria esistenza è il punto dal quale l' umana ragione prende le mosse ».

Dès Cartes (nato nel 1596) secondò tali idee, e col suo stile facile ed ameno ne interessò tutta Europa. Spinto da un desiderio ardente di sapere, si abbandonò da prima allo studio di ogni libro e di ogni materia, senza seguire alcun piano: sicchè in conseguenza di questo metodo si trovò piena la mente di una folla di contrarie idee senza legame, e senza solide basi. Perciò lamentando diceva: *Simul ac studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numero cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim dubiis tot erroribus implicatum me esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.* (Ve. *De methodi recte utendi ratione*). Ma impaziente di rifare più fondatamente i suoi studi, rivolse l'animo a dismettersi di ogni credenza finchè non avesse trovato qualche prima certezza, o se non altro almeno questo che niente potesse certamente sapere. Per la qual cosa ritiratosi nell' Olanda scriveva: *Opportune hodie mentem curis omnibus exolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo* (*Med. I, de prima Phil.*). Pigliate in tal guisa le mosse dal dubbio universale, che egli riguardava come preparazione di ogni filosofia, per poter passare allo stato di scienza, Cartesio cominciò a dubitare di ciò che i sensi e la ragione ci mostrano; preso argomento dagli errori di mente onde spesso nei più esatti calcoli si ricredono i dotti, e dalle illusioni nelle quali in sonno ci inducono i sogni. Ma ciò che come dice il Buhle (*Histoire de la Philosoph. moderne, depuis la renaissance des lettres jusque a Kant*, Vol. II, Cap. I), distingue più il dubbio metodico di Cartesio, è l'odiosa ed assurda ipotesi di un genio maligno sommamente potente ed astuto, che pone ogni industria nel frastornare dagli uomini la verità. E non pertanto, mentre per tal guisa negava ogni cosa, vide che gli era impossibile negare la realità di qualche soggetto che avesse potuto dubitare o negare; laonde arrestossi alla certezza del fatto della coscienza espressa da lui col celebre, *Cogito ergo sum*; e proclamò l' osservazione psicologica come il punto di appoggio della filosofia. Questo dubbio chiamato metodico a distinzione del dubbio vero degli scettici, forma epoca nella storia della filosofia per avere costituito un nuovo spirito di inchieste in questa scienza. Vedremo in fatti gli stessi

tivo che professano. Noi potremmo considerare tanto l'ontologismo che lo psicologismo, preso nel senso nostro, come uniformi nel ripiegar le ricerche della filosofia intorno le condizioni prime dello scibile umano. Se non che lo scibile umano, al pari che l'universo reale, costa di due termini collegati fra loro: l'assoluto e il relativo, l'incondizionale e il condizionale, l'infinito e il finito. Il dubbio non cade nel riconoscere, che nell'ordine reale il primo di detti termini preceda il secondo, per modo da produrlo e spiegarlo. Quistionasi in vece dell'ordine logico, ovvero del processo conoscitivo della mente nostra. Or poi in rapporto a questo ordine, l'ontologismo mantiene che il principio e la base della conoscenza, il primo dato e il primo vero della filosofia sia l'assoluto e l'incondizionale: con che pone l'ordine logico a livello dell'ontologico. Lo psicologismo per contra incomincia dal relativo, e, se non è empirico o sensista, passa in virtù del principio di causa all'assoluto. Noi entreremo più di proposito in simil disputa, quando dovremo occuparci dell'idea e della realtà dell'essere (*a*). Avendo impreso frattanto a risguardare la fi-

avversari di Cartesio, e fra questi il Locke, tener dietro esattamente al suo metodo.

A torto adunque molti lo hanno tacciato di scetticismo: egli stesso se ne difende con dire: *Sceptici dubitant tantum ut dubitent, contra ego totus in eo eram ut aliquid certi repperirem* (*De meth.* n. III).

Ma Cartesio cercando di uscire dal totale isolamento cui si era ridotto, abbandonò le inchieste de' fatti, ed imprese dalle idee a cavare la spiegazione delle cose: ed ecco come.

Tra i fatti della coscienza è da porsi una distinzione essenziale. È un fatto, che io conosco, che io giudico, che io voglio, e posso bene dal sentire tali cose conchiudere che esse esistono in me: ma non posso io già dire che siavi in natura un cerchio una sfera o un altro mondo come il nostro, dal che io ne ho l'idea. Conciosiachè questi non sono, che concetti vuoti della nostra mente, e non si estendono punto alla realità delle cose, laddove i primi si fan sentire come reali. Or poi Cartesio non distinse tai fatti, e generalmente conchiuse, « doversi ripetere dal pensiero la sorgente di ogni verità ».

Intromessosi per tal guisa l'errore nel suo metodo certo, non seppe modo di più ritornarvi. Laonde pose per principio evidente, che « si può giudicare delle cose facendo principio dalle loro astratte nozioni ». Lasciò così l'esperienza, e si diede ai ragionamenti *a priori*. Seguiremo noi dunque Cartesio, ma nella sua prima parte soltanto: nè tuttavolta ci avvaleremo del suo metodo psicologico, che per dare la sola iniziativa allo studio della filosofia.

(a) Ve. Vol. III, Sez. I, Cap. II, art. I.

losofia come scienza del pensiero, e, più in particolare, della conoscenza umana nei suoi requisiti essenziali; dobbiamo pur convenire, che la conoscenza umana è un fatto il qual non esiste che in noi, ovvero nel subbietto conoscitore che la possiede, tuttochè avesse un necessario riferimento e legame con gli oggetti cogniti. Da ciò deriva che il punto di partenza della filosofia debba essere la realtà del subbietto pensante, comecchè il compimento ed il termine di questa scienza medesima si rattrovi negli oggetti tutti che sono in necessaria relazione con noi: nel qual modo versando la filosofia sulle relazioni del subbietto cogli oggetti, lo psicologismo e l'ontologismo vengono a comporsi ed a cospirare insieme, invocando spesso l'uno l'opera dell'altro, e procedendo ambedue con eguale cammino.

1.° Ricondotti così nuovamente ad ammettere per primo dato della filosofia la realità dei fatti della coscienza, noi dovremo cominciare dall'esame dello stato attuale di noi stessi (in cui trovasi quanto vi ha di più noto per noi), anzi che dai fatti primitivi dell'*io*, o da meri principí *a priori*. E questa si abbia come la prima regola del nostro metodo di filosofare.

2.° Ma lo spirito rientrando in sè stesso trova nel fondo della sua coscienza un insieme confuso ed oscuro di fatti simultanei e successivi, che sono lo spontaneo movimento delle sue facoltà. « Azioni, passioni, idee, desiderio, istinto, tutto è racchiuso ed aggruppato nell'unità del nostro essere, e per porre distinzione e chiarezza in questo oscuro complesso, uopo è che colla forza della riflessione ciascun fatto si osservi separato dall'altro, solo che non si perda di vista il suo legame coi rimanenti: siccome è uopo che si esamini successivamente ciò che è simultaneo, sì che si pervenga dal tutto confuso alla notizia distinta delle parti ». E questa la seconda regola.

3.° Ma nel distinguere le parti non bisogna includervi alcuna circostanza che non si trovi nell'oggetto osservato, e non bisogna ometterne qualcuna osservabile. Nel primo caso si peccherebbe per eccesso, nell'altro per difetto. in nessuno di essi poi verrebbesi ad ottenere notizia esatta del tutto.

4.° Queste regole sono bastevoli per condurre una minuta induzione dei fatti che troviamo di presente nella no-

stra coscienza, ma con questa cognizione non siamo ancora che al vestibolo della scienza dell' umano sapere e ad un nudo empirismo. I fatti del nostro pensiero si disperdono in una origine ignota, ed hanno intimi rapporti con tutte le parti dello scibile umano. Conviene perciò che si ponga in opera ogni mezzo per penetrare nello stato primitivo e nella natura speziale di questi fatti, affine di ricavarne una scienza che non sia sola conoscenza dell'uomo, ma fondamento stabile di ogni dottrina. Poughiamo adunque per quarta regola, che la ragione adoprando i suoi sommi principî, deve dedurre dall' attuale il primitivo, dal noto l' ignoto, dal particolare l' universale.

5.° E qui ci sovvenghiamo all' uopo dei due precetti metodici del profondo Rosmini. Il quale nella spiegazione dei fatti dello spirito umano vuole, che non si adotti meno di quanto fa bisogno a spiegarli, e che per opposto non si assuma più di ciò che è necessario a renderne ragione. Così chi imprendesse a spiegare le sensazioni dell'odore e del colore di un fiore, per mezzo del solo senso della vista, errerebbe al certo perchè assumerebbe meno di quanto basta a spiegarle: ma chi al contrario per renderne ragione volesse oltre l' odorato e la vista ricorrere anche all' udito, commetterebbe un fallo di eccesso. Sono ambo questi difetti frequenti in filosofia. Condillac coi sensisti pretendevano spiegare i fatti dell' anima per la sola sensazione, e mancavano così per difetto. Per contrario Platone Cartesio e Kant a spiegare l' origine delle conoscenze credevano oltre dell' esperienza necessario un altro ordine *a priori*, commettendo un errore di eccesso. Adottiamo perciò in questo luogo i due principî metodici dell' illustre Rosmini (*a*).

(1) In tutto il suo *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, questo rispettabile filosofo non fa che una vasta applicazione dei mentovati due principî del suo metodo. Perciocchè dovendo egli giustificarsi del daro che fa alla ragione umana una unica forma (l' idea dell'ente), che chiama la forma della verità; per far questo dimostra prima, che solo con tale sistema si possono evitare i due scogli nei quali ruppero fin qui le diverse teorie, che ne' moderni tempi apparirono. « E primieramente, dic'egli, debbo parlare del sistema di quelli che non assumono abbastanza a spiegare l' origine delle idee, di poi del sistema di quelli che ammettono troppo più che non ci bisogna: finalmente sono in dovere di provare che la teoria « dell' unica forma della ragione », tenendo il mezzo tra questi due scogli evita sì l' uno che l' altro » (Vol. I, Sez. I, Cap. III).

6.° Nel passare in fine dal noto all'ignoto, si attenda 1° a mantenere una stretta connessione, sì che la catena dei pensieri non venga interrotta, 2° a serbare sempre la prima chiarezza e precisione in ciascuna nuova proposizione.

Queste sei regole sono dedotte dalla natura stessa del subbietto della filosofia, e ci sembra che rispondano al suo doppio intento. La loro esatta osservanza condurrebbe forsi le indagini de' filosofi ad uniformi risultamenti, e porrebbe nel campo della filosofia « agitato sì fieramente da contrarî sistemi, quella concordia della quale da tre secoli godono gli studî della natura ».

CAPITOLO VI.*

DEL METODO STORICO OVVERO DELL' ECLETTICISMO.

I. Non ha gran tempo, che una erudita scuola è venuta proclamando in Francia il nuovo metodo di studiar nella storia i fatti dello spirito umano. Giova penetrare alquanto nell'origine di questa tendenza storica della moderna filosofia.

Poichè la lotta delle sette greche ebbe per otto secoli tenuto diviso il campo di questa scienza in tanti opposti partiti; intesero finalmente gli studî de' filosofi più a comporre fra loro i discrepanti sistemi già sorti, che a produrne dei nuovi. Potamone alessandrino, per quello che riferisce Laerzio (a), fu il primo a rinnegare l'esclusiva autorità delle sette, prendendo il vero ovunque lo trovava. In Alessandria in fatti, città che nel secondo secolo era divenuta il centro del commercio di oriente di Grecia e di Roma, l'idea di Potamone poteva più facilmente attuarsi. Quindi Ammonio, seguendo l'esempio di Filone, verso la fine del secondo secolo presentò congiunte nella sua scuola la filosofia trascendente di Platone, con quella della esperienza di Aristotele: ma dal predominio della prima, la scuola alessandrina tolse il nome di neoplatonica. Plotino da Licopoli suo discepolo, attinte dall'oriente le idee del buddismo e la sapienza dei ginnosofisti, cercò conciliarle

(a) Περι Βιων etc. *Prooemium*, segm. XXI.

coi sistemi di Grecia; finchè Porfirio e Giamblico non fecero entrar nell' accordo anche Pitagora. Questo metodo di comporre una filosofia coll'unione di varî sistemi, fu detto allora *Ecletticismo* (dal greco ἐκλέγω, *scelgo*) (*a*).

Niuna cosa sì avversa alla vera religione, che è tutta purezza ed inseparabile unità di dogma, quanto la falsa armonia di un metodo conciliativo che coll' accordare distrugge. Laonde intendendo i neoplatonici alessandrini ad effettuar l' empio proponimento di congiungere le sublimi verità del cristianesimo colle abominevoli superstizioni pagane, a fine di sostenere con un ultimo sforzo lo spirante culto degli idoli; presentarono una mostruosa eresia, ed una nefanda unione di operazioni superstiziose e magiche (*b*). Ad abbattere dunque questa setta di natura sì stranamente anfibia, rivolsero la loro opera i primi ss. Padri della Chiesa, con un tutto contrario ecletticismo. Perciocchè, fattosi da essi principio dalle inconcusse verità di nostra fede, per dimostrarle indi ai gentili si avvalsero delle loro stesse armi, or coll' uso della dialettica, or con raccogliere ciò che di meglio avean detto i primi filosofi greci. « Io non chiamo filosofia, nè la stoica, nè la platonica o l' epicurea, nè l'aristotelica (diceva Clemente d'Alessandria), ma tutto ciò che di retto di giusto e di pio è stato detto da queste scuole, questo solo io chiamo Filosofia (*c*) », L' Eccletticismo

(a) « L'Éclectisme Alexandrin, n'atait rien moins qu'une tentative hardie et savante pour términer la lutte des nombreux systémes de la philosophie grèque, et faire aboutir ce riche et vaste muovement à quelque chose de positif et d'armonique..... Ce systeme aitait le platonisme enrichi do tous les développemens que lui avaient apporté six siecles.... (*Cours de l' Histoire de la Phpilosoph.* Vol. I). Tale è la definizione dell' Ecletticismo secondo il signor Vittorio Cousin.

(b) L'istesso Diderot (nella vasta opera dell' Enciclopedia, di cui pur troppo avrebbero a gloriarsi i suoi autori, se non ridondasse invece a loro condanna, per quel veleno che vi sparsero contro la religione) l'istesso Diderot, così ci descrive l' ecletticismo neoplatonico. « Se no fut, qu'un rituel extravagant d' exorcismes, d' incantations, d'évocations et d' opérations nocturnes, superstitieuses, souteraines et magiques; et ses disciples ressemblérent moins a des philosophes, qu'à des sorciéres » (*Encycl. ou Dict. raissonné des sciences* etc: etc. Tom. V, art. Eclectismé, p. 252).

(c) Rechiamo originalmente le parole sue, perciocchè dichiarandosi egli nel Libro I degli Stromati, per la sentenza di quei che seguivano la filosofia elettiva (εκλεκτικην); è necessario notare in qual senso intendeva adottarla. Φιλοσοφιαν δε, δ' την Στωικην λεγω,

dei Padri non è dunque altro che la filosofia subordinata alla religione, nè in altro senso san Pantenio, san Giustino, Clemente, Lattanzio, e santo Agostino, possono essere nominati eclettici (*a*).

II. Quando le scienze per avere in un prefinito periodo di anni esaurite le moltiplici forme dei sistemi, trovan precluso il campo delle invenzioni; sembra che loro ordinario andamento sia quello di ripiegarsi sopra sè stesse, a fine di trovare nella passata discordia, onde fornire una completa dottrina risultante dalla loro armonia. E però, siccome dopo il continuo battagliare delle sette greche, una filosofia sorta in Alessandria intese a ravvicinarle; così una nuova scuola viene ora precettando in Francia lo studio dei varî partiti, per comporre in pace i sistemi di Europa. Pier Paolo Royer-Collard, professore nella Università di Parigi, fu il primo che nel 1811 cercò sottrarsi all'autorità di Condillac, ed al sensismo che dominava in tutte le scuole, proclamando con forte discorso le dottrine razionali di Reid. Ma il suo scolaro, l'erudito Vittorio Cousin, facendo passaggio dalla scuola scozzese all'esposizione della trascendentale filosofia di Kant, e da questa allo studio degli antichi; ottenne in fine sì fatto risultamento. « Che ciascun sistema avendo avuto esistenza non può essere del tutto falso; siccome è altresì verissimo, che nessuno è del tutto vero, dacchè ha cessato di essere (*b*) ». Di qui dedusse, « che

ȣδε την Πλατωνικην, η την Επικȣρειον τε και Αριστοτελικην, αλλ'οσα ειρηται περι εκαστη των αιρεσεων τȣτων καλως, δικαιοσυνην μητα ευσεβȣς επιστημης εκ διδασκοντα, τȣτο συμπον το εκλεκτικων φλοσοφιαν φημι (Clem. Alexand. *Stromaton*, Lib. I, Pars VII, ed. Oxonii 1715, Vol. X, p. 338).

(a) *Qui Philosophi vocantur*, diceva santo Ago tino, *si qua forte vera et Fidei nostrae accomodata dixerunt; ab eis, tanquam ab injustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda sunt* (*De Doct. Christ.* Lib. II. Cap. XL). Anzi pentito delle stesse lodi date ai filosofi greci nei tre libri *Contra Academicos*, scritti da lui catecumeno ancora; sen ritrattò nelle confessioni dicendo: *Laus quoque ipsa qua Platonem vel Platonicos, sive Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit. Praesertim quia contra eorum errores magnos defendenda est Christiana Doctrina* (s. Aug. Lib. I, *Retractationum*).

(b) « Le vice des philosophes, est moins d'avoir mal vu, que de n'avoir pas tout vu » (F. Reiffenberg, *Eclectisme, ou prémiers principes de Phil.*, Préliminaires, § 10).

non bisogna rifiutare veruna scuola, nè addirsi per intero a veruna; ma che fa uopo da ciascun sistema scegliere ciò che sembra vero e buono »: e questo metodo ha chiamato *Eclelticismo* (a). Accresciuta per tal maniera l'importanza degli studî storici dei sistemi, ne ha aperta egli stesso la via colle traduzioni di Platone, Aristotele e Proclo, con pubblicare molte opere inedite ancóra di Maine-Byron, Cartesio, Abelardo e Pascal; e con dare sopra ciascuno di esse degli eruditi ragguagli (b).

Il moderno eclelticismo adunque non consiste che nel raccogliere dall'esame dei più rinomati sistemi quella parte di vero che si contiene in ciascuno: ed in ciò sembra che non si differenzî dall'antico, solo che per un esame più vasto. Ma i moderni vi hanno aggiunto di più: perciocchè non potendosi sceverare il vero dal falso che si contiene in ciascuna dottrina, senza la guida di un criterio infallibile che lo additi; essi l'hanno cercato nella realtà della coscienza, riponendo nel metodo psicologico la norma dell'eclelticismo. Perciò scrive Cousin: « La certezza dell'osservazione interna precede quella della storia, ma la certezza dell'istoria è la sua guarentigia. L'istoria è la vasta immagine dell'umana natura, e si mostra in essa con chiarezza ciò che è visibile appena nella nostra coscienza » (c). Laonde questa parte che mancava agli antichi, rende il moderno eclelticismo più compiuto del neoplatonico

Non so dirmi perciò se a ragione taluni imputino al Cousin, « di essersi sforzato col suo eclelticismo di mettere in armonia gli effetti (intendi le opposte dottrine), serbando intera la discordia delle cagioni » (d). Conciossiachè nella disamina dei differenti sistemi intende sempre il Cousin ser-

(a) Ve. *Manuel de l'Hist. de la Philos.* par Tennemann, Trad. par V. Cousin — Préface.

(b) Secondo il Leroux, i soli eclettici sistematici che precedettero Cousin in tale impresa, furono Potamone e Giusto Lipsio (Ve. *Réfutation de l'Eclectisme*, Part. I, Cap. VIII). Se non che il Lipsio, nato nel 1547, coltivò a preferenza la filosofia stoica, come rilevasi dalle sue opere, *Manoductionis ad Stoicam philosoph.* Lib. tres, e *Physiologiae stoicorum*, Lib. tres.

(c) *Introd. à l'Hist. de la Philos.* Leç. II.

(d) (Ve. Mamiani, Op. cit. Parte I, Cap. XVII). La stessa taccia viene anche apposta al Cousin dal nostro celebre Gian Domenico Romagnosi allorchè scrive, che il Cousin « suppone che quello che fa

virsi della norma di una esperienza, « che è posta nel separarsi dagli obbietti, e raccogliersi nella coscienza dove tutto è reale » *(a)*.

III. L'eclettismo, come osservazione storica chiamata in confermazione del metodo psicologico, non può senza danno della scienza essere rifiutato. Nell'investigar l'obbietto della filosofia noi notammo, che la natura umana si manifesta nell'essenza dell'individuo come nell'unità della specie: laonde, se come la più certa di tutte deve precedere la riflessione sulla coscienza, uopo è che segua l'osservazione dell'uomo più chiara e più distinta sulla storia dei suoi pensieri e delle sue azioni. Or per fermo nulla è sì proficuo all'inchiesta del pensiero umano nella storia, quanto il giovarsi che fa l'eclettismo degli iterati sforzi fatti nell'andare di molti secoli dalle svariate menti dei filosofi, per tanti lati e in tante guise diverse. Adottando adunque il metodo eclettico, non altrimenti che come una malleveria dello psicologico, ne riferiamo altresì i due precetti prestati dal suo difensore Cousin, cioè: « 1° Se con l'osservazione psicologica si rinviene nella coscienza alcun che non mai ritrovato nello spazio di tre o quattro mila anni, farà gran senno chi ne dubiterà fortemente: 2° e se si trova cennato nella storia qualche fatto che non si mostra alla coscienza, conviene allora su questa reintegrare l'analisi *(b)* ».

Se non che ci restano a fare sull'eclettismo due rilevanti restrizioni. Primo cioè, che se per trovare il vero v'è bisogno dell'indizio certo della coscienza, da questa si deve ripetere il vero metodo di filosofare, anzi che da una osservazione che non fa se non venire in suo soccorso, con additare nella storia dei pensieri degli uomini quei fatti minuti e fuggevoli, che potrebbero sottrarsi alle nostre solitarie indagini. Ed in secondo luogo fa uopo avvertire, che se

scelta dei diversi brani abbia in testa un tipo, un modello incognito a tutti gli altri, onde scegliere il buono dal cattivo . . . onde formare un tutto che appaghi lo spirito critico . . . (Ve. le note alla Prefaz. di Cousin a Tennemann, trad. ecc.). Lo stesso dice Lerminier nella *Philosophie du Droit*, préface, e Paolo Costa nell'operetta sulla *Vanità dei Principi, sopra i quali si fondano le Teoriche dei filosofi trascendenti*, §. 1.

(a) *Fragments Philosophiques*, préface.

(b) *Introduction à l'Hist. de la Philos.* Leç. II.

nulla è sì avverso all'eclelticismo, quanto le verità dell'ordine superiore della rivelazione, le quali non possono prestarsi, senza distruggersi per intero, a veruna minima conciliazione; non si deve ad altra condizione essere eclettico, se non come i ss. Padri lo erano: desumendo cioè quanto di buono si trova negli stessi fallaci sistemi, per la riferma di ogni sana dottrina. E a queste leggi si può solamente adottare l'eclelticismo (*a*).

(a) Neppure si deve confondere l'eclelticismo col Sincretismo (Συγκρητισμος), parola che dinotò una volta l'alleanza di varie città di Creta, o che poi servì ad indicare l'unione informe di vari sistemi. Così Cardano e Giordano Bruno furono sincretisti. Questa maniera di filosofare tanto infesta ad ogni buon metodo è nominata dal Brucker, *Detestanda syncretismi pestis*, e secondo ch'ei vuole Platone fu il primo a darne l'esempio (*Hist. crit. Philos.* Vol. I, p. 667, Lipsiae).

DELLA SCIENZA LOGICA

PARTE TRE.

INTRODUZIONE SPECIALE ALLA LOGICA

CAPITOLO UNICO.

DELLA NATURA DI QUESTA PARTE DELLA FILOSOFIA.

I. L'Autore provvidentissimo della natura, nel dotare gli uomini delle facoltà di conoscere, ha loro infusa una spontanea tendenza ad adoprarle. L'esercizio spontaneo di dette facoltà è ciò che si chiama *Logica naturale*, o anche *Senso comune*, per essere questo naturale sviluppo uniforme nel comune degli uomini. Ma la nostra natura intellettiva, soggetta a traviare dalle sue stesse leggi quando non è retta dall'arte, riceve incremento e valore da un assiduo ed accurato impiego, conforme ai dettami di una scienza superiore. Quest'uso diretto delle facoltà conoscitive può prendere il nome di *Logica artificiale* (*a*). Rimane però sempre a chiedere, quali sono le operazioni conoscitive, quale la loro intima connessione, quale il loro valore ed il loro ordine. Quella parte della filosofia che si propone tali ricerche, assume con pieno diritto il nome di *Scienza logica*: la quale perciò, a parlar propriamente, è « la scienza delle operazioni conoscitive del pensiero umano », e differisce dalla logica artificiale come la scienza dall'arte che ne esegue i precetti, differisce dal senso comune come la scienza dall'oggetto suo. Questa precisa nozione della Logica è consentanea a quella datane da san Tommaso. È impossibile mostrare meglio la natura di questa scienza, che colle sue parole. *Ratio*, egli dice, *de suo actu rationari po-*

(a) Così le menti avvezze ai lunghi calcoli, diventano artifiziosamente ragionatrici.

test. . . . et haec est ars logica (*a*), *id est rationalis scientia: quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune, sed etiam in hoc quod est circa ipsam artem rationis, sicut circa propriam materiam* (*b*). Trovasi anche nelle ultime parole citate la distinzione fra la logica scientifica (che è quella che si versa *circa ipsam artem rationis*), e la logica artificiale (*ars rationis* che ne constituisce *propriam materiam*).

II. Si attribuisce comunemente ad Aristotele il titolo di Ὀργάνου dato alla sua logica (*c*), in opposizione alla quale scrisse Bacone il suo *Novum Organum,* fondato sull'induzione, siccome il primo lo era sull'arte di sillogizzare (*d*). Questa voce greca vuol dinotare *istrumento*,

(a) Spesso san Tommaso adopera la voce di arte per dinotare la sola abitudine o facilità di operare; ma spesso anche, seguendo gli antichi, considera l'arte como da più di una semplice scienza, perchè una mera scienza si arresta alla speculazione, mentre l'arte rivolge la speculazione ad una qualche operazione: come per la logica sarebbe la costruzione di un ragionamento, o l'orditura di un forbito discorso (Ve. *Summa Theol.* I.ª Secundae, Quaest. LVII, art. III).

(b) Ve. *Opera omnia*, edit. di Anvers 1612, Tom. I, p. 32: nei commentari sugli ultimi Analitici di Aristotele.

(c) Che questa sentenza sia falsa fu già dimostrato da Hildenio in un Capitolo *De Inscript. Lib. Organ.* nella prima parte dell'opera, *Quaestionum in Organon Aristotelis*, 1586, Berlino. Ma più si è diffuso su tal soggetto Barthélemy Saint-Hilaire, nella sua Memoria premiata nel 1837 dalla Sezione di Scienze morali e politiche dell'Istituto di Parigi (Ve. *De la Logique d'Aristote*, Part. I, Ch. II. Du nom de l'Organon, — Paris 1838). Tuttavolta sono incerte le opinioni sull'autore del suddetto titolo (Ve. ivi).

(d) Nella « Magna restaurazione delle scienze », Bacone fè principio dicendo, che: *Ars illa Dialecticae ad errores potius figendos, quam ad veritatem aperiendam valuit* (*Nov. Org.* Praef. int. Opera omn. etc. Lipsiae, p. 278): ma con quanta ragione abbia pronunciata questa sentenza, saremo meglio in grado di vederlo in appresso. Intanto verso lo stesso tempo, M. Canaye pubblicò in Parigi sotto il medesimo titolo, ma con intenzioni opposte a quelle del gran Cancellier d'Inghilterra, *L'organe ou l'instrument du discours* 1589, nella cui prefazione scrisse che, « C'est avec *cet instrument* qu'on discerne le vrai et le faux en toutes choses ». Ma l'errore di questo antico traduttore di Aristotele non che di Bacone e dei peripatetici, nel dare alla logica il titolo di organo, proviene dall'equivoca interpretazione di questa voce aristotelica. « Ce n'est pas un intsrument qu'Aristote a prétendu donner a la Philosophie: il a seulement voulu

ed è stata adoperata ad esprimere, che nell'acquisto delle conoscenze il pensiero servesi della virtù di conoscere a guisa di un mezzo istrumentale. Questo è vero: ma la logica così detta è la scienza degl'istrumenti, e non l'istrumento medesimo.

Molti poi l'hanno considerata come arte. Arnauld la definisce per « l'arte di ben servirsi della ragione nell'acquisto delle conoscenze » (*a*), e generalmente alla logica naturale si è opposta l'artificiale. Per far giudizio di questa sentenza conviene avvertire, che per arte comunemente s'intende l'abito di adoprare alcuni istrumenti con date regole e secondo certi principî. Or la logica non consiste in un abito di adoprare le facoltà conoscitive, ma sì bene nel rilevarne i principî stessi che le regolano, le forme che rivestono, non che il valore e l'ordine in cui procedono. La logica propriamente detta è perciò scienza e non arte (*b*).

Laonde conchiudiamo, che per aversi netta idea della scienza, che imprendiamo a trattare, è necessario distinguere queste tre cose, che sono: la logica naturale, l'artificiale e la scientifica. La logica come scienza esamina la vera natura delle operazioni conoscitive, l'artificiale non fa che porre in opera praticamente le regole prestate dalla scienza logica, mentre la logica naturale esegue queste

traiter dans ses ouvrages logiques, dans la *μεθοδος των λογων*, de l'instrument de toute philosophie, du *νους*, qui, comme il le dit lui-meme, est l'instrument de l'ame. Pris dans se sens, le mot organon est parfaitement vrai. La logique, s'occupe bien réellement de l'instrument de toutes connaissances. ... Les interpretes auraient du intituler la logique entière, pour s'exprimer correctement *περι ογανου* ». Così difende Aristotele il citato Barthelemy Saint-Hilaire (*De la Logique d'Aristote*, Part. I, p. 23).

(a) *Art de Penser*, Ch. I.

(b) La differenza tra la logica artificiale e la scienza logica sembra che sia stata intraveduta da alcuni institutori di filosofia, nella distinzione della Logica in Teoretica e Pratica. Ma non avrebbero essi dovuto poi trattare questa seconda parte in modo scientifico, nè l'avrebbero dovuta considerare come parte della filosofia. Laonde a noi sembra, che il bivio in cui molti si sono trovati, se doveano riporre la logica fra le parti della filosofia, o in vece riguardarla come introduzione allo studio di questa scienza; sia nato appunto dall'aver presa la logica come arte di applicazione: errore nel quale caddero gli stessi avversari del peripateticismo, giacchè Tommaso Campanella, per cagione di esempio, chiamava spesso volte la logica *Sapientis instrumentum* (Ve. *Philosophia rationalis et realis*, 1638, pag. 3).

operazioni secondo l'impulso spontaneo impresso nella natura.

III. Or la scienza delle operazioni conoscitive del pensiero umano tre cose può solo proporsi, che sono: 1° fare un quadro analitico delle svariate operazioni del pensiero nella conoscenza delle cose; 2° discutere il valore di dette operazioni relativamente ad un reale e ad un vero che ci fanno conoscere; 3° esaminare quale è il miglior ordine che conviene ad esse prestare. Non si può rispondere a tali inchieste che dividendo la logica in tre parti. Nella prima, pigliando le mosse dalla esperienza e seguendo le regole del nostro metodo, esporremo la nuda storia delle funzioni conoscitive dell' umano pensiero: questa parte perciò toglierà il nome di *Logica Empirica*. Alla seconda inchiesta risponderemo con dimostrare, che le nostre operazioni conoscitive non sono puri modi subbiettivi di vedere le cose, ma che ci rivelano un reale ed un vero indipendenti dalla nostra cognizione; e chiameremo questa seconda parte *Logica Razionale*, perchè dall'osservazione dei fatti si eleverà a rendere ragione del loro valore; ovvero anche la diremo *Obbiettiva*. Compiremo in fine la scienza logica con un trattato di Metodo, il quale dichiarerà l'ordine vario in cui le funzioni intellettive del nostro pensiero procedono. A questa terza parte verrà dato il nome di *Logica Metodica*, ovvero di *Metodologia*.

IV. Per la giustificazione di questa tripartizione della logica, che già per sè stessa è consentanea alla natura di questa parte della filosofia, ed al metodo cui ci siamo proposti di tener dietro; ci occorre qui in ultimo di far parola della recente opinione di molti eclettici, i quali in virtù del metodo psicologico, pretendono ordinar le parti della filosofia, con far cominciamento dalla psicologica e dalla ideologia, sopraggiugnendo ad esse dappoi la morale per la direzione della volontà, e la logica per quella dell' intelletto. « I fenomeni dell' anima (scrive il signor Amice) sono relativi o alla cognizione o alla libertà: la logica dirige i primi, la morale i secondi: l'una e l' altra devono dunque essere precedute dall' esame delle nostre facoltà, ossia dalla psicologia; dallo studio della generazione delle nostre idee, o ideologia; dalla natura delle nostre idee intellettuali, ossia ontologia » (a). Pensano nell' istesso modo

(a) *Manuel de Philosoph. experim*, par J. F. Amice, Liv. I, Dissertation Quatrième, § 1.

i signori Damiron (*a*) e Reiffenberg (*b*). E Salvatore Mancino dopo aver divisa la filosofia in soggettiva ed oggettiva, e dopo aver partita la prima in ideologia e logica; fa così cominciamento a quest'ultima. « L'ideologia ha studiato lo spirito umano nelle sue facoltà e nei prodotti delle medesime. Ha trovato che le facoltà componenti l'intelligenza o l'intendimento lo formano conoscitore, laddove le altre costituenti la volontà lo rendono un agente morale. L'intelligenza tende al vero, la volontà al bene. Dirigere le facoltà dello spirito alla conoscenza del vero, ed al conseguimento del bene, forma l'oggetto della *Logica* e della *Morale*. Queste due scienze sono un'applicazione della scienza dello spirito umano » (*c*).

Ma in questa nuova sentenza, oltre che vi si mostra comune il difetto di riguardar la logica come arte direttrice, anzi che no; non si rinviene ragione alcuna che possa togliere ad essa il suo luogo, e la preminenza antica che è propria di una parte, la quale prima di adoprare gl'istrumenti intende a conoscerli. Anzi il metodo psicologico, riposto nella riflessione, può meglio far principio dall'analisi delle operazioni conoscitive, obbietto della logica, che dal principio conoscitore e dalle sue facoltà, le quali non ponno essere determinate se non dietro lo scovrimento e lo studio dei loro singoli atti. Laonde senza dipartirci noi dal metodo psicologico, abbiamo pur creduto conveniente di non far mutare di sito la detta precipua parte della filosofia: e ci sembra di aver ottenuto questo doppio intento, con far precedere alla logica razionale e metodica una logica empirica, che può essere considerata a ragione come la psicologia della logica.

(a) Ve. *Cours de Philosophie* etc. Vol. I.

(b) « La Philosophie aprés avoir 1. parlé de la sensibilité et remonté a la génération des facultés de l'entendement e de la volontés (Psichologio), elle traite 2. des produits de l'entendement ou idée (Methaphisique) 3. des produits de la volonté ou actes moraux (Ethique); 4. des forme rationelles et methodes a l'ede des quelles on peut augmenter les forces de l'esprit, en rendent ses opérations plus faciles, plus promptes, et plus sures (Logique) » (*Éclectisme*, Préliminaires; e Ve. ancho i suoi *Principes de Logique*, Bruxelles 1833).

(c) *Elementi di Filosofia*, Vol. I, Logica, p. 161. Palermo, 2.ª ediz.

PARTE PRIMA

LOGICA EMPIRICA

CAPITOLO I.

ANALISI DELLE PRIMARIE OPERAZIONI CONOSCITIVE DELL'ANIMA.

I. Ecco lo stato attuale ed ordinario delle nostre operazioni conoscitive. Ponghiamo a cagion d'esempio, che nell'atto che il cielo è torbido si sentano spirare i venti aquilonari; noi diciamo tosto che l'aria verrà serenata: se è l'alba, noi prevediamo che il sole è vicino ad apparire sull'orizzonte; e se ci corre l'animo ad osservar le stelle, ci provvediamo tostamente di un telescopio per osservarle. Ma supponghiamo ora che qualcuno ci richiegga esempi grazia, perchè si adoperi da noi questo istrumento, noi risponderemo senza esitare, perchè ci muove desio di osservar le stelle: e se si prosegue ad interrogarci, perchè volendo osservar le stelle facciam ricorso a questo istrumento; noi di rincontro soggiugneremo, che chiunque vuole bene osservare le stelle, uopo è che se ne avvalga senza altro. Ecco dunque le ragioni che ci han mosso a far uso del telescopio. 1° Noi sapevamo che chiunque vuol procedere alle osservazioni astronomiche, si dee avvalere di detto istrumento; e 2° sapevamo esser noi di quelli che vogliono procedere a tali inchieste. Noi abbiamo detto perciò tra noi stessi; « Chiunque vuol convenientemente osservare le stelle, si deve senz'altro avvalere di un telescopio: ma noi siam di quelli che vogliono osservare le stelle: laonde dobbiamo giovarci dell'aiuto di questo istrumento ». Allorchè noi ricaviamo una conoscenza da altre conoscenze, ovvero quando diciamo qualche cosa perchè ne sapevamo qualche altra, si dice che *ragioniamo*: ed astrattamente chiamasi *raziocinio* o *ragionamento* quel procedimento dello spirito col quale si deduce una conoscenza dalle altre.

Ove ben si consideri, lo stato del nostro pensiero è quello di un continuo raziocinare: percioccliè, così negli addotti esempî come nella maggior parte delle cose che da noi si asseriscono, siamo sempre determinati da una ragione. Or nel pronunciare un giudizio in seguito di qualche ragione, consiste appunto il ragionamento.

II. Ma essendo il ragionamento un pensiero complesso, deve essere risoluto nelle sue parti. Frattanto si è detto che esso consiste in dedurre una conoscenza dalle altre: vi dee dunque essere una conoscenza dedotta, e qualche altra dalla quale essa si possa dedurre. Sì l'una che l'altra poi non fa, se non pronunciare che la tal cosa è o non è nella tale maniera: ed in ciò sta riposta quella operazione dell'anima che vien detta *giudizio*, cui propriamente vuolsi aggiugnere l'epiteto di *qualificante*, da che il suo ufficio consiste nel qualificar qualche cosa. Laonde analizzando il raziocinio, trovasi che esso deve constare essenzialmente di più giudizî qualificanti.

Ma per dire, che qualche cosa è o non è in tal maniera, bisogna necessariamente concepirla come capace di essere modificata, ovvero di sostenere le modificazioni: il che vuol dire che debba essere concepita come un subbietto. Ogni giudizio qualificante adunque suppone la conoscenza di qualche cosa già concepita come un subbietto, o sia come idonea a sostenere alcuna affezione. La conoscenza di qualche cosa concepita solo come un subbietto (senza determinarne cioè i singoli modi), si vuol chiamare *semplice nozione* o *idea*. I giudizî qualificanti presuppongono adunque le idee (*a*).

III. Il raziocinio, il giudizio, l'idea (o, come meglio vedremo, i giudizî deduttivi, i qualificati, i constituenti), sono le tre principali operazioni conoscitive dell'anima, e noi le abbiamo trovate nell'esame dello stato attuale del nostro pensiero. Ma dopo averle trovate coll'analisi psicologica, uopo è riprenderle in ragione inversa incominciando dai primi elementi, affine di risalire alla notizia distinta del tutto complesso.

Intanto, seguendo l'ordine di queste tre operazioni che

(a) Vedremo fra poco (Cap. II, art. I) come anche le idee delle cose concepite quai meri soggetti, richiamino l'opera di taluni anteriori giudizi, quali sono i giudizî constituenti o primarî.

sono come le prime linee segnate in un gran quadro, possiamo noi abbozzare un piano uniforme e comune a tutte le parti della scienza logica. Imperciocchè nella prima cominceremo ad esaminare quale è il procedimento del pensiero, 1° nella formazione delle idee, ovvero nelle operazioni inventive; 2° nei giudizî comunemente detti, ovvero nelle operazioni qualificative; 3° nei raziocinî, ovvero nelle operazioni deduttive. Nella seconda parte dimostreremo, 1° l'obbiettività delle idee, 2° la verità dei giudizî qualificanti, 3° la legittimità dei deduttivi. E nell'istesso modo rileveremo nella terza parte, 1° quale sia il metodo con cui procedono le idee, 2° qual è quello dei giudizî, 3° qual è quello dei ragionamenti.

Considerando in tal guisa tutti i procedimenti conoscitivi del pensiero per quella relazione che hanno o alle idee, o ai giudizî, o ai raziocinî; noi, anzi che disgiugnerli fra loro, non faremo che seguirli come in tre stadî successivi, per conoscerne in altrettante parti distinte, la formazione, il valore, l'ordine. E così solamente, siccome ci sembra, poteansi sfuggire i due mancamenti comuni: o di presentare un piano volgare di logica, divisa in logica delle idee, dei giudizî, dei raziocinî, e del metodo (*a*), senza porsi distintamente alla disamina delle tre indagini successive circa la formazione, l'obbiettività, e l'andamento metodico delle operazioni medesime; o di tentar di dividere artificiosamente in due parti una operazione complessa, quale è il ragionamento; sia con esaminarne prima la materia e poi la forma, sia con trattare innanzi, in una logica detta *pura*, delle leggi comuni ad ogni raziocinio e del valore proprio dei giudizî razionali, e quindi in una logica detta *mista* del solo valore dei giudizî sperimentali (*b*).

(a) Tale è la partizione che nelle sue *Institutiones Logicae* ha presentato Gassendi (Ve. Petri Gassendi, *Op. Omnia*, Tom. I, *Inst. Logicae* Praefatio, Lugd. 1668, pag. 91), seguito in ciò da Tommaso Hobbes nel libro delle *Computazioni*, non che dall'autore della *Logique ou art de Penser*, dal nostro Antonio Genovesi nella *Logicocritica*, da Pier Silvano Regis nel suo *Cours de Philosophie etc.*, e da moltissimi altri celebrati autori.

(b) Prossimo alla sentenza di coloro che credono doversi smembrare in più parti il ragionamento per poter presentare un'adeguata divisione di logica, è l'errore di quei che presumono di trovar la logica tuttaquanta nella dialettica. Ma non bisogna confondere il μεθοδος των

Ad evitare questi smembramenti, era necessario di non dividere in qualsisia maniera una stessa operazione conoscitiva; siccome per cansare il primo mancamento di molte logiche, dovensi soddisfare alle tre inchieste che si offrono circa le funzioni suddette. Per queste cagioni ci è paruto indispensabile il trattare per intero delle tre operazioni primarie di conoscenza, sotto il triplice aspetto della formazione, del valore e dell'ordine, serbando così a ciascuna parte della logica la stessa universalità.

CAPITOLO II.

DELLE OPERAZIONI INVENTIVE DEL PENSIERO OVVERO DELLE IDEE.

Nel porci alla inchiesta del procedimento del pensiero nella formazione delle idee, occorre di passaggio notare ciò che l'analisi ci presenterà chiaramente in prosieguo: che cioè in ogni funzione conoscitiva due cose debbano concorrere, il subbietto conoscitore con qualche atto, l'obbietto cognito con presentar la materia: nè il gran problema della origine delle idee può essere risoluto, senza che prima si sappia e come il pensiero operi nel conoscere le cose, e da chi sia posto l'obbietto conosciuto. Ma il ricercar la natura e la provvenienza degli obbietti o degli elementi pensati è di diritto esclusivo dell'ideologia, parte della metafisica che ha per suo scopo l'esame delle idee obbiettivamente considerate: laonde per non fare uscire la logica

λογων, con ciò che dai greci veniva detto διαλεκτική. Quando Socrate, « asserendo di non saper nulla, interrogava gli altri, e per via di dialogo li menava alle definizioni delle cose; dava allora, come il Ravaisson si esprime, un metodo alla filosofia ». Questo metodo perchè aveva per forma il dialogo diede origine alla *dialettica*: nel qual senso essa non importa che la discussione pratica. Socrate ragionò in questa forma; ma Platone e Aristotele innalzarono a teoria il metodo socratico, ed allora la dialettica diede le leggi ai sillogismi così veri che probabili, e ne determinò le moltiplici forme. Però nè anche in questo senso, quantunque il più vasto che possa alla dialettica attribuirsi, si deve essa considerare come logica intera: perciocchè sarà sempre una parte che si occupa della sola forma dei nostri raziocini, anzi che la compiuta scienza delle operazioni conoscitive, cui compete soddisfar per intero ai tre quesiti proposti, circa la natura il valore e l'ordine, di ogni procedimento conoscitivo dell'umano pensiero.

dai limiti di scienza di operazioni conoscitive, noi terremo dietro soltanto in questo capitolo ai diversi passi che il pensiero dà nel formarsi idea delle cose.

L'operazione conoscitiva e l'obbietto cognito, la forma e la materia, sono due requisiti che si identificano in un limite comune, perchè ambo uniti danno l'idea; ma non pertanto è di bisogno separare il dominio del primo da quello dell'altro, per non confondere insieme la logica e la metafisica (*a*). Ai nostri giorni Hegel ha identificati questi due fatti, l'atto e la cosa, la forma a la materia, riducendo ogni realtà subbiettiva ed obbiettiva, del pensiero e dell'essere alle sole idee (*der Begriff*): perciò nelle idee tuttochè subbiettive, ci riconosce non solo la realità del me, ma anche quella dell'universo. Per maggiormente far nota questa confusione della logica egeliana colla metafisica, noi ne facciamo l'esposizione colle parole del signor Barchon. « La logica, così egli, non è per Hegel la semplice raccolta delle forme astratte del pensiero, ma essa si mostra a lui come la scienza dell'idea che è sufficiente a sè stessa, ovvero della realtà delle cose. Fino a lui la logica non si rivolgeva che alla parte esteriore, cioè alla forma del pensiero, e si contentava di esaminar solamente la deduzione delle idee, la concatenazione dei ragionamenti e dei giudizî, con ridurre tutto ad alcune leggi. E però la logica si considerava come straniera alla creazione delle cose, nè curava di penetrarne l'essenza ovvero l'intima natura . . . . . . era una scienza di forme più che di cose. Ma agli sguardi di Hegel non fu più questo l'a-

(a) Così il trattato delle categorie, ovvero degli elementi che entrano nella conoscenza di ogni soggetto (κατηγορια). che si vuol premettere ad ogni altro onde risulta la logica di Aristotele, è per certo più metafisico che logico. Ciò ha fatto sì che *i* duo recentissimi storici della filosofia più celebrati, Tennemann e Ritter, o hanno trasportato l'esame delle categorie nella metafisica (come ha praticato il primo), o pure han fuso in uno la logica e la metafisica (come è sembrato al secondo). Il signor Felice Ravaisson nel rispondere al quesito proposto dall'Istituto di Francia con un pregiato *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, credette anche doversi occupare dell'esame delle dieci categorie come di cosa metafisica più che logica. Leggi anche Michelet, *Examen critique de l'Ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, Paris 1836 chez Mercklein; e ciò che dottamente scrisse in questa occasione il signor Cousin nel *Rapport sur le concours ouvert par l'Academie des sciences morales*, Paris 1838. Si rinviene nel I° Vol. delle *Memoires de l'Institut de France*, Clas. II.

spetto della logica. Hegel nell'ammettere l'identità del pensiero e della realità, deduceva che ciò che è vero del pensiero deve esserlo anche del reale: le leggi della logica diventavano così leggi ontologiche, e la logica stessa si trovava mutata in una vera ontologia » (*a*). Di questo sistema ontologico sarà fatta parola nella ideologia: ma servendoci intanto di esso come per guardarci dal confondere l'operazione che produce l'idea, dall'elemento che ne forma la materia; tratteremo in due articoli distinti, prima del procedimento del pensiero nella formazione delle idee in generale, e poi della loro logica ripartizione: quindi in tre altri articoli esamineremo l'espressione delle idee per mezzo del linguaggio.

ARTICOLO I.

Dei procedimenti del pensiero nella formazione delle idee

I. Che il nostro spirito, unito come è ad un corpo che lo pone in relazione coll' universo sensibile, sia costretto a sentir le affezioni provvenienti dai corpi esterni, o quelle che derivano dal corpo proprio, o il movimento spontaneo dalla stessa intima attività del pensiero; è un fatto di cui ci fa certi la testimonianza attuale della coscienza. A queste modificazioni sentite dal proprio *me* in modo tutto passivo, si dà comunemente il nome di *sentimenti* (*b*). E poichè lo spirito non può nulla conoscere se qualche cosa non si manifesti a lui, e non vi sia alcuna comunicazione

(a) (*Histoire de la Philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'a Hegel*, par le Baron Barchou de Panhoen, Paris 1836—Tom. II, Liv. V, p. 129). Giorgio Hegel sviluppò questo suo sistema dell'idea nella « Enciclopedia di scienze filosofiche ridotte ai loro principî generali » — Heidelberg, 1817 in 8 — Ma ne mostrò il disegno fin dal 1807, nel suo « Sistema della scienza, » — Bemberg — e quindi nella « Scienza della logica », che contiene nel 1° e nel 2° Vol. la logica obbiettiva, e nel 3° la logica subbiettiva ovvero la teoria delle nozioni dell'intelletto — Nuremberg 1812 e 1816 — Delle opere di Hegel ne è una edizione in Berlino pubblicata dopo la sua morte, per cura dei suoi più illustri discepoli.

(b) Sotto il nome di sentimento racchiudiamo per ora tanto la coscienza che la sensibilità fondamentale ed esterna.

con essa ; segue che le apprensioni sensitive (quali che esse sieno) formano un requisito necessario di ogni conoscenza.

Ma la vita del pensiero riposta nella cognizione non comincia dai sentimenti : perciocchè, ove esso restasse inoperoso tra la folla degli svariati obbietti che lo modificano, ninno desterebbe in lui nozione precisa di sè, nè vi lascerebbe veruna impronta dopo l' affezione causata ; siccome l' esperienza ci dimostra qualora si porta rapidamente lo sguardo sopra una grande varietà di oggetti , o quando si scorre velocemente una strada. Laonde all' impressione degli oggetti uopo è che succeda un'azione dello spirito, la quale fra i molti obbietti ne eliga alcuni , affine di rendere più chiara la loro apprensione : in quest' atto dello spirito sta riposta l' *attenzione* (*a*).

Coll' attenzione non si fa che rivolgere l' attività del pensiero su di un oggetto a preferenza degli altri ; ma un effetto necessario dell' attenzione è la conoscenza dell'obbietto sentito , mercè la quale noi possiamo dire di possederlo nella mente ad onta che la sua impressione finisca, e pos-

(a) Il sensismo attribuendo alla maggiore o minor vivezza colla quale un oggetto si mostra ai sensi il diverso grado di conoscenza che se ne possiede , ha cercato di toglier di mezzo l' attenzione. Ma allorchè lo spirito di sistema lascia per qualche istante libere le menti dei filosofi , sfuggono ad essi le più ingenue confessioni , e le verità più opposte ai loro partiti : è allora l' uomo che parla quello che sente , e non il filosofo. Questo si avvera meravigliosamente in Condillac, il quale sul fatto dell' attenzione si esprime come meglio da altri mai si potrebbe , dicendo che : « Il ne suffit pas d'avoir des sensations pour avoir des idées par la vue, il faut *regarder*, et ce ne serait pas assez de voir » (*Art de penser* , p. 31, Paris).

Sicchè fra il sentire e l' attendere passa la stessa differenza che tra vedere e guardare; nel vedere lo spirito sente , ma nel guardare agisce. Così , per servirci dello stesso esempio del Condillac , se si presenta ai nostri occhi una campagna noi vediamo tutto , ma nulla ancora distinguiamo se primà non si fermino i nostri sguardi sopra ciascuno oggetto di essa (Ve. *Logique*, Par. I, Ch. VII): in quest' atto è riposto il guardare. Ma il maestro di Vittorio Cousin, l'illustre Laromiguière, è quello che il primo ha palesamente sostenuto in Francia contro il sensismo, che l' anima non è un essere ridotto alla semplice facoltà di venire affetta passivamente. « Telle n'est pas l'ame qu'un souffle divin inspira dans l'homme. Appellée a connaitre l'univers et l'auteur de l'univers, à jouir de la nature et d'elle-même, elle a tous les moyens d'entrer en possession de si grands biens, toutes les facultés nécessaires pour remplir sa destinée » (*Leçons de Phil.* Leç. III, p. 44, Bruxelles).

siamo dire *che cosa esso è*. La conoscenza di qualche cosa ottenuta al seguito dell'attenzione prende il nome di *idea*, dal greco ειδω, *veggo*. Fra l'attenzione e l'idea vi è dunque la stessa differenza che passa fra la cagione e l'effetto prodotto: spesso il secondo rimane benchè la prima finisse. Il sentimento e l'attenzione sono i primi due requisiti che si manifestano nell'analisi della prima operazione del pensiero.

Molti filosofi hanno creduto dare una definizione dell'idea con chiamarla concetto, rappresentazione, o conoscenza di qualche cosa; ma in realtà non hanno fatto altro con questo, che esprimere la stessa cosa con diverse parole.

II. Presentasi qui una importante ricerca, la quale dovendo decidere quale sia la funzione dello spirito nella formazione delle idee, merita di occupare questo luogo almeno per tale riguardo, riserbandoci a trattarla più compiutamente nella ideologia.

Tutti i filosofi antichi e moderni concordano in ciò, che l'attenzione sia condizione indispensabile per avere un'idea (*a*): ma basta essa la sola attenzione, o si ricerca di

(a) È comune all'antica filosofia, non esclusa la stoica e l'epicurea, la distinzione tra fantasmi impressi nell'anima, che i greci chiamavano φαντασιας, e gli atti conoscitivi dell'anima detti συγκαταθεσεις. Ecco come Aulo Gellio fa parlare uno Stoico. *Visa animi quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus: noscitandae probationes autem, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntariae sunt fiuntque hominum arbitratu* (*Noct. Atticae*, Lib. XIX. Cap. I, ed. Amstelod. 1651, p. 462). Dall'atto volontario nasce poi, siccome essi insegnavano, la comprensione, καταληψις, si che volendo Zenone visibilmente manifestarla e distinguerla dalla semplice impressione sensibile, presentava prima la palma della mano tutta distesa, e poi la serrava a guisa di pugno (Ve. Cic. *Quaest. Acad.* Lib. IV, Cap. XLVII). Per ciò che riguarda i moderni ci sembra bastevole insistere sul Condillac, dal quale desumiano quest'altra confessione. « Per separare differenti oggetti, dice egli, e formarmi idea distinta della loro struttura, fa uopo che io fermi lo sguardo sopra ciascuno di essi....... Questo sguardo è un'*azione*, e per tal motivo la chiamo *attenzione* » (*Log. o Principi fondamentali dell'arte di pensare*, Par. I, Cap. VII). Ma non è fuor di proposito aggiungere che l'istesso Niccolò Malebranche, non ostante che negasse all'anima ogni attività si nelle idee che nei giudizi e nei ragionamenti (conciossiachè vuole egli che « c'est Dieu qui fait tout ce qu'il il y a de phisique dans les esprits aussi bien que dans les corps »); riconosce non pertanto il bisogno

più un atto diverso dello spirito, per aver la conoscenza di un obbietto qualsia? Ecco ciò in cui le opinioni si dividono in due serie distinte.

III. Molti vogliono che a spiegare la formazione delle idee basti la sola attenzione Secondo i peripatetici le cose rappresentate dai sensi lasciano le loro immagini (*species impressae*) nella fantasia: però queste immagini sono materiali nè possono entrare nell'intelletto che è spirituale, per diventare idee. Ad evitare questo intoppo ricorre Aristotele ad una facoltà dell'anima detta *intelletto agente*, la quale a guisa di una luce irradiando gli obbietti, ne ricava le immagini spirituali ovvero le idee (*species expressae*), che rappresentano l'essenza delle cose (*quidditas*) depurata da tutte le accidentali individuazioni, e la tramanda così all'*intelletto passivo*. L'intelletto agente adunque secondo Aristotele ha l'incumbenza di spiritualizzare i fantasmi sensibili per renderli intelligibili.

Alla dottrina dell'intelletto agente durata lungamente fra peripatetici, è sottentrata nella moderna filosofia quella della *riflessione* di Locke. Secondo questo filosofo l'intelletto differisce dai sensi in ciò, che al primo compete il riflettere, laddove gli altri sono puramente passivi: sicchè per render ragione della formazione delle idee bisogna assumere, oltre la *sensazione* delle cose, *l'attenzione* dell'intelletto su di esse.

La teoria peripatetica e la locchiana rappresentano l'intero corso che ha avuto in filosofia il così detto *Sistema delle idee*. « I filosofi di questa serie c'insegnano, dice Reid, che la prima operazione dello spirito è una semplice apprensione, cioè dire un concetto puro una idea scevra di qualunque interno giudizio » (a).

dell'attenzione. « Il est nécessaire de chercher les moyens d'empecher que nos perceptions ne soient confuses et imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rendes plus claries et plus distinctes que l'attention, *comme tout le monde en est convaincu*; il faut tacher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes » (*De la Recherche de la verité*. Tom. III, Liv. VI, — de la methode — Par. I, Ch. II, Paris 1749).

(a) Th. Reid. *Recherches sur l'Entendement humain*, Ch. II, Sect. IV, Trad. par Théodore Jouffroy, *Oeuvres Completes*. Tom. II. Non pertanto il sistema ideologico dei peripatetici è suscettivo di più favorevole interpetrazione; in seguito della quale potria bene occu-

IV. Ma antica ancora è l'opposta dottrina che fa cominciare da un giudizio la prima operazione dell'intelletto, ed il Reid dal quale suole essa comunemente ripetersi, non ha fatto che riprodurla ed in parte avanzarla. Platone fra gli antichi spiegava il pensiero per una potenza riposta tutta in pronunciare degli interni giudizî, in ragionar seco stessa: « Perciocchè, dice egli, il pensiero non è che il discorso che lo spirito tiene a sè medesimo, ovvero una interna parola, λογος ». Ma ascoltiamo lui stesso che così si esprime nel Teeteto sotto lo sembianze di Socrate.

Socr. « Intendi tu per *pensiero*, dir lo stesso che io?

Teet. « Tu che intendi?

Socr. « Il discorso che l'anima fa con sè medesima su quelle cose che ha presenti. Lo dico come colui che congliettura, perciocchè a me pare che l'anima allor che pensa non altro fa che discorrerla con seco, e interrogando sè stessa e dando risposta, ed affermando e negando » (a).

Or se un interno discorso, una parola pronunciata a sè stesso, importa nel pensiero degli interni giudizî; segue bene che il pensiero, facoltà discorsiva per natura secondo Platone, comincia da un giudizio, e che un giudizio sia il primo atto col quale « l'uso della ragione si schiude ».

Però questa dottrina è imperfetta in Platone per la confusione che lascia fra giudizî coi quali l'intelletto comincia, e quelli coi quali perfeziona le sue conoscenze. Ma posteriormente cominciò a rilevarsi la differenza che li separa, e noi troviamo scritto in san Tommaso: « Che la prima operazione dell'intelletto sta riposta nella formazione dell'oggetto proprio, sì che essa lo renda intelligibile, quan-

pare un luogo fra le altre teoriche, che mantengono la necessità dei giudizi per la stessa primaria formazion dello idee (Ve. le mie *Istituzioni ad uso dei Collegi*, Vol. II, Sez. I, Cap. I, §. V, nota I.

(a) Abbiasi in originale un brano di questo rilevante passo di Platone. ΣΩΚΡ: *Το δε διανοεισθαι αρ οπερ εγω καλεις;* ΘΕΑΙ: *Τι καλων;* ΣΩΚΡ: *Λόγον ον αυτη προς αυτην η ψυχη διεξερχεται, περι ων αν σκοπη οσγε μη ειδως σοι αποφαινομαι, τουτο γαρ μοι ινδαλλεται διανοουμενη ουκ αλλο τι η διαλεγεσθαι αυτη ε αυτην, ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασχουσα και ου φασχουσα* (Platonis *Op. Omn. Theaetetus*, ed. Henr. Stephani 1578, Vol I, p. 189).

tunque contemporanee sieno e la formazione e l'obbietto formato e la sua conoscenza » (*a*). Il qual passo appalesa come l'angelico dottore insegni, che la mente sia quella la quale con un atto sintetico forma sui sentimenti gli obietti dell'intelligenza propria, cioè dire le idee, talchè possa affermarsi che il giudizio come operazione primaria dell'intelletto differisce dalla seconda, perchè è suo ufficio di produrre le idee, siccome è proprio dei giudizi secondari il qualificarle.

Lasciati gli altri dei quali verrebbe qui fatto il discorrere, riportiamo in breve la dottrina di un contemporaneo di Locke, dell'illustre Bossuet (*b*), il quale ci dà certo indizio non essere stata straniera alla Francia in quei tempi, la dottrina detta da Reid *dei giudizi*, perchè pone l'intelletto come facoltà giudicatrice anche nel concepire le cose. Egli dunque insegna concordemente alla opinione comune a tutti i tempi, che l'intelletto « è la facoltà di conoscere il vero separandolo dal falso » (*c*); ma più consentaneo a questo principio, di quello che lo sia il numero maggiore dei filosofi, ne inferisce che se i sensi « non ci producono che delle impressioni, lasciano all'intendimento il giudicar delle disposizioni che si trovano negli oggetti »: laonde conchiude, « che il perfezionamento vero dell'intelligenza consiste nel ben giudicare » (*d*). Questa dottrina s'intende anche meglio se si pon mente alla differenza notata da Bossuet fra l'intelletto e l'immaginazione, e chiarita coll'esempio seguente. « Grande è la differenza che passa fra l'immaginare un triangolo ed il concepirlo. Per immaginarlo basta rappresentarsene uno di una grandezza determinata nei lati come negli angoli: ma per intendere un triangolo, uopo è che se ne conosca la natura e che si sappia

(a) Nel breve opuscolo *De natura Verbi intellectus*, il rinomato dottore cerca spiegare la natura dell'atto dell'intelletto e la formazione dell'obbietto suo proprio. *Cum ergo intellectus informatus specie natùs sit agere, terminus autem cujuslibet actionis est ejus obiectum, obiectum autem suum est quidditas aliqua; ...... prima actio ejus per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit: simul autem tempore ipse format et formatum est et simul intelligit* (D. Th. *De nat. Verbi intell.* Opusc. XIV, Venetiis 1637, p. 153).

(b) Ambeduo morirono nel 1704.

(c) *De la Connoissance de Dieu et de soi même*, Ch. I, § VII.

(d) Ivi, Ch. I. § XVI.

in generale che cosa sia una figura di tre lati, senza determinarne la speciale misura ..... Ma la differenza precipua fra l'immaginare e l'intendere si ritrova nella loro definizione: perciocchè l'intendere importa un conoscere il vero con discernerlo dal falso, in luogo di che l'immaginazione dipende dai sensi » (*a*). Stabilita in tale maniera la vera natura degli atti conoscitivi dell'intelligenza, scende il Bossuet alla distinzione tra i giudizî primitivi, necessarî a concepire gli obbietti, e i giudizî coi quali la mente progredisce nella conoscenza delle qualità e dei rapporti delle idee già formate, e delle cose già concepite. Or secondo lui i primi ci fanno intendere i termini (delle proposizioni), i secondi gli uniscono. « Così, dice egli, nelle proposizioni, *Dio è eterno*, *l'uomo non è eterno*, intendere che Dio significhi la prima cagione, che uomo vuol dire animale ragionevole, che eterno è ciò che non ha principio nè fine, è appunto ciò che si chiama concezione, semplice apprensione; ed è tale la prima operazione del pensiero » (*b*).

Restava però ancora a risolvere alla teoria dei giudizî un importante quesito, che è: se le idee sono il prodotto di alcuni giudizi, quali son poi gli elementi dai quali i giudizi stessi risultano? Perciocchè ove gli elementi di questi giudizî fossero le idee, si supporrebbe già formato ciò di cui si chiede la formazione. Laonde a dirla netta la difficoltà che rimaneva insoluta, e che si presentò in tutta la sua forza alla mente di Reid, è di rilevare dall'analisi della prima operazione conoscitiva dell'anima, quali sieno gli elementi che entrano in questi primi giudizî, i quali danno l'idea anzi che la suppongano. Or ecco la succinta esposizione della soluzione data dalla scuola di Scozia alla proposta difficoltà.

Giovanni Locke, assunta l'impresa di dare a tutte le idee una origine che escludesse il bisogno di crederle innate; partì dalla supposizione che tutte le conoscenze sieno spiegabili per mezzo della sensazione e della riflessione (*c*): laonde stimandosi da lui, « che l'idea di sostanza

(a) Ivi, Ch. I, §. IX.
(b) Ivi, Ch. I, §. XIII.
(c) In Locke lo spirito di sistema si dà a divedere fin dal principio della sua teorica, che comincia dal Secondo Libro del suo fa-

(*substratum*) non ci potea venire da veruna di queste due vie » (a), pensò toglierla di mezzo, con dire che noi non abbiamo dei corpi altra idea, fuori quella di un aggregato di varie modificazioni. I sensisti adottando il principio che la sostanza non è cosa sentita, convennero con lui in questa sentenza (b).

Tommaso Reid (c) rivolti i suoi studî a spiegare come ci formiamo cognizione dell'esistenza dei corpi, insegnò con Locke che dai sensi non ci può essere offerta alcuna sostanza: però conobbe che noi anzi che considerare gli obbietti come risultanti di sole modificazioni, li riguardiamo in vece quai veri soggetti modificati. Laonde allontanatosi per questa parte dai locchiani, gli rimaneva ad investigare in qual modo avvenga che noi siamo indotti a considerare come per sè sussistenti quegli obbietti che ci son presentati dai sensi quali aggregati di affezioni. Nello spiegar questo fatto il dottor Reid ebbe ricorso « ad una legge insita nella nostra natura, dalla quale venghiamo spinti *ad aggiungere un soggetto agli attributi*, sì che potessimo concepire le cose come quelle che *sono* »: e questa operazione chiamò *giudizio istintivo* e *prima-*

moso *Saggio sull'Intendimento umano.* Perciocchè, come nota il signor Cousin, invece di osservar l'attuale per dedurne il primitivo, non altro fa che partire da alcuni dati supposti. « Supposons (così egli) qu'au commencement l'ame est ce qu'on appelle *une table rase*, vuide de tous caractéres, sans aucune idée quelle qu'elle soit : comment vient-elle à recevoir des idées? ...., D'où puise-t-elle tous ces materiaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connoissances? A cela je réponds en un mot, de l'expérience: c'est-là le fondement de toutes nos connoissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets exterieurs et sensibles, ou sur les opérations interieures de notre ame, que nous *appercevons* et sur lesquelles nous *réfléchissons* nous même, fournissent à notre esprit le matériaux de toutes ces pensées. Ce sont là deux sources d'ou découlent les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement (*Essai Philos. concern. l'Entend. humain*, par M. Locke, trad. par M. Coste, Tom. I, Liv. II, Ch. I, §. 2, Amsterdam, p. 134).

(a) Op. cit. Liv. I, Ch. III, §. 18.

(b) Ve. il Condillac, *Traité des sensations*, Par. I, « Des sens qui par eux-même ne jugent pas des objets exterieurs », à Paris 1769.

(c) Nato nel 1710, contemporaneo alla scuola condillachiana di Francia.

rio (*a*). I razionalisti segueudo Cousin hanno riprodotto in Francia la stessa dottrina, ed han chiamato i giudizi primitivi *spontanei* (*b*).

Adottendo il principio dei razionalisti di Scozia e di Francia il chiaro Rosmini sostiene, che : « L'idea di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: che ella ha delle altre qualità che nulla hanno da fare co'sensi, e perciò non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire » (*c*). Se non chè si discosta egli dalla dottrina di Reid in ciò, che Reid vuole questo giudizio come un prodotto cieco dell'istinto, in luogo di che il Rosmini lo fa derivare dal seguente ragionamento. « Le qualità sensibili non potrebbero essere senza un sostegno : ma le qualità sensibili sono, la sensazione è quella che ce ne avvisa. Dunque ci è pure il sostegno, il soggetto di queste qualità sensibili che si chiama sostanza ».

« Tutto ciò che fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là ».

« Il dedurre da quella la necessità di una sostanza, è opera del pensiero: e questo la deduce dal principio seguente: « le qualità sensibili non possono esistere senza un soggetto » (*d*).

Secondo il Rosmini adunque l'atto cogitativo, espresso dalla conseguenza del soprallegato ragionamento, col quale ci formiamo idea degli obbietti, non è un giudizio istinti-

(a) Ve. *Essays on the powers of the human mind*, Essay V, Ch. II.

(b) Vincenzo Tedeschi nei suoi « Elementi di Filosofia » adotta questa sentenza razionalista, insegnando « che non ammesso questo principio, dirò così istintivo, *ogni fenomeno suppone l'essere ogni qualità suppone un soggetto*; ove un fenomeno qualunque di coscienza perçepiscasi, direttamente mai non giudicherassi, che sotto la sensazione la volizione o il pensiero avvi l'essere il soggetto *me*. Il fenomeno solo è visibile alla coscienza, l'essere è invisibile, ma l'uno è il segno dell'altro, ed il fenomeno visibile rivela l'essere invisibile sulla fede del *principio dell'essere* (*Elem. di Filos.* Par. I, Cap. I, §. III). E Baldassare Poli nelle *Istituzioni di Filosofia* occultamente par che voglia pure condurre alla necessità dei principi d'istinto.

(c) *Nuovo Saggio sull'Origine delle idee*, Vol. I, Sez. II, Cap. Un. Art. IV. p. 34, Roma 1830.

(d) Per rendere poi possibile così fatta regola ricorre il Rosmini all'idea innata dell'ente, come verrà detto nell'ideologia (Ve. Vol. III, Sez. I, Cap. II, art. II).

vo ma dedotto: ed in ciò discorda egli dalla scuola scozzese e dagli eclettici di Francia.

V. Sì l'uno che gli altri però in tanto credono necessario un giudizio per comporre le idee, in quanto partono dallo stesso principio, che i sentimenti non altro ci manifestano che i soli modi di essere. Laonde ci conviene innanzi tutto rivocare ad esame la stabilezza di questo assunto.

Per certo, se le modificazioni esistessero in natura separate dalle sostanze, si potrebbe sentir bene le prime senza sentir le seconde, siccome si può astrattamente pensare alle une senza attendere alle altre. Ma a voler considerare come in realtà va la cosa, il dire *modificazione* è dire *modo di essere* di qualche soggetto, è dire qualche cosa che non può *esistere di una esistenza propria* separata cioè dalla esistenza: siccome quel modo di essere dello spirito detto dispiacere, non è che lo spirito stesso esistente in quel modo da noi così nominato; e la durezza del marmo non è che la sua stessa sostanza così determinata. Laondc, dire che in natura esistono delle modificazioni è dire ch' esistono dei *soggetti variamente modificati*. Se dunque, concedendolo i detti filosofi, i nostri sensi raggiungono le modificazioni esistenti, essi raggiungono e rivelano altrettanti soggetti modificati, o reali sostanze.

Il riguardare poi le affezioni in disparte dai subbietti, non è che opera dell'astrazione della mente, ma non del senso. « La sensibilità, diciamo col Galluppi, non fa astrazione; le astrazioni sono azioni che vengono in seguito delle azioni sensibili (*a*) ».

Aggiungasi a questo ciò che i razionalisti stessi confessano: il sentimento di nostra attività non essere altro, che il sentimento stesso di un principio attivo, il quale per esser causa dei movimenti interni spontanei o riflessi, può a diritto denominarsi un principio di azione ovvero un agente; laonde sentendosi da noi non solo le molte modificazioni che avvengono in noi, ma sì bene il principio dal quale esse dimanano, possiamo inferire come, per ciò che l'intimo senso ci attesta, stia fermo che il nostro principio attivo sia un dato di fatto della coscienza. Concordano in

(a) *Lez. di Log. e Metaf.* Vol. IV, Lez. LXXXIII. p. 76.

questa sentenza gli eclettici di Francia; e contro il Reid (il quale pone per primo vero dei suoi celebrati *Saggi sulle facoltà attive dello spirito umano*, « che la potenza non è oggetto dei sensi nè della coscienza (*a*) »), sostengono, cadere sotto l' intimo sentimento la nostra *energia produttiva*, siccome si esprime il Cousin (*b*). Or un principio attivo ovvero un agente non è che una sostanza di cui le azioni costituiscono i varî modi di essere, non è che un soggetto che agisce: sì che avere il sentimento del *me* agente, importa sentire il subbietto stesso di ogni interna azione riflessa o spontanea. Di qui risulta come il negare che la sostanzialità delle cose sia obbietto proprio del sentimento, per quindi ammettere un subbietto *noumenico* (reale) oltre quello sentito, siccome dai razionalisti si insegna; è lo stesso che uscire dal mondo noto delle realità, per entrare nel mondo incognito delle supposizioni (*c*). Ma a voler parlare il linguaggio della schietta verità, uopo è convenire nel fatto del sentimento di qualche subbietto modificato, massime di un *me* sustanziale affetto in varî modi e svariatamente produttivo.

Or se la reale sustanzialità delle cose è trovata dal pensiero negli obbietti sentiti; non si deve supporre che essa sia posta dalla ragione nè con giudizio istintivo o spontaneo, nè con giudizio dedotto: perciocchè, concedendolo

(a) Essai I, Ch. I.

(b) Ve. *Cours de l'hist. de la Phil.* Leç. XIX, e *Fragments Philosophiques*, Tom. I, Péface, 1833.

(c) La grande affinità che passa fra le operazioni cogitative e la materia cognita, ci ha chiamato a dare qui una anticipata dimostrazione della realità del *me* sostanzialo; ma sembrandoci che alle rilevanti inchieste su talo obbietto mal si addica ora questo luogo, ci riserbiamo a diffonderci più da qui a poco in sì fatta materia, con rivolgere in vantaggio nostro le stesse teoriche di alcuni scrittori che sono in precisa opposizione con cio che qui si sostiene, e con rivocare a giusto esame le quattro ragioni contrario di Rosmini, dedotte dalle « differenze essenziali fra l' idea di sensazione e l' idea di sostanza » (*Nuovo Saggio* etc. Sez. III, Cap. I, Art. IV). Ci rimanghiamo ora altresì dal notaro lo scoglio a cui va incontro la prova del valentissimo Galluppi ricavata dal sentimento del permanente in mezzo al variabile (Ve. *Lezioni di Log. e Met.* Lez. LX, Vol. III, p. 7, Nap. ediz. pr.), per l'effugio che lascia a ricorrere ad una facoltà di riuniro le nostre sensazioni differenti, facoltà prenunziata già dal Bossuet e denominata *sens commun* (Ve. *De la Connoissance de Dieu e de soi-même*, Chap. I).

gli avversarî nostri, la ragione produce atti conoscitivi, ma non crea reali sostanze. Laonde cessando il bisogno dei detti giudizi, per includere la sostanza pensata tra le modificazioni sentite, a fine di formarsi idea dei soggetti modificati; cadono le teoriche del Reid e dell'abate Rosmini (*a*). Ma sarà poi vera l'opposta sentenza dei filosofi della prima serie, i quali escludono in tutto l'opera del giudizio dalla formazione delle idee, e credono bastare la sola attenzione sui sentimenti?

VI. Il modo di operare dell'intelletto, giusta la dottrina peripatetica, nel conoscere le cose, non molto distinguesi da quello dei sensi: perciocchè, dominando un'intima analogia fra dette due potenze, insegnasi in essa che siccome i sensi nel ricevere i fantasmi sono passivi, così anche è *passivo* l'intelletto nel ricevere le idee. Quindi è che Aristotele spesso adopera la voce *patire* per dinotare così il percepire dei sensi che quello dell'intelletto (*b*), e spesse volte pone per principio, che a spiegare le operazioni dell'intelletto giova procedere dietro l'analogia dei sensi (*c*). Quanto ai loc-

(a) Ci è paruto meglio esser concisi senza danno di chiarezza in questa difficile questione, sì per non accrescere le difficoltà con una discussione prolissa, e sì per riserbare ad essa il luogo suo proprio nell'ideologia, in cui questo argomento medesimo dovrà esser discusso con profondità maggiore.

(b) E δε ψυχη υπαρχη υτη τιαυτη ουσα οια δυνασθαι πασχειν τουτο: « L'anima per certo è tale che può ciò *patire* » (Aristot. *Op. Omn.* Lutetiae Parisiorum MDCXIX, Posterior. Analit. Lib. II, p. 179).

(c) (Ve. *De Anima* Lib. III, Cap. IV, p. 650). In questo luogo dopo aver parlato dell'atto col quale il pensiero viene a percepire sè stesso, Aristotele si serve di una similitudine della quale han poi fatto tanto abuso i sensisti, non tralasciando cosa per far vedere Aristotele della sentenza loro. La similitudine è, « che accade all'intelletto ciò che avverrebbe ad una tavoletta non ancora rigata da alcuna scrittura »; ed è per essa che si sono levati molti rimproveri contro lo Stagirita. Hegel ha già cercato difenderlo da questa taccia, della quale il sommo filosofo è stato sì ingiustamente incolpato (Ve. Hègel, Opere complete, Tom. XIV, p. 382 e 386, Berlino): e non si deve qui preterire come, ad onta che nell'atto della percezione resti in detta dottrina somma medesimezza fra il senso e l'intelletto, non pertanto qualora si studi l'intero sistema aristotelico, con piena evidenza apparisce, differire le predette due potenze massimo in ciò, che l'obbietto dei sensi è il particolare, e quello dell'intelletto è l'universale: che i primi son ristretti al presente, ma il secondo abbraccia il passato e l'avvenire (*De Anima* Lib. II, Cap. V, o Lib. III Cap. III):

chiani poi, l'intelletto differisce dai sensi solo in ciò che al primo compete il riflettere, laddove gli altri sono passivi. Ma ad onta di tal differenza, resta sempre la stessa in tal teoria, la maniera di percepire dei sensi e dell'intelletto: conciossiachè la riflessione (sinonimo di attenzione per Locke), non valendo che a rendere più viva una sensazione, non cambia il modo di percepire le cose ma l'aumenta solo nei gradi. Sicchè secondo il Locke l'intelletto non è che un senso più perfetto, ma non mai una facoltà che conosce e determina la natura delle cose sentite. Or se nella dottrina locchiana lo stesso è il modo di apprendere e dell'intelletto e del senso; queste due facoltà restano confuse in una sola, che è la sensibilità, ed inutilmente si cerca, per spiegare la così detta semplice apprensione, ricorrere ad una potenza conoscitiva qual'è l'intelletto, oltre la facoltà sensitiva di apprendere e di avvertire semplicemente gli oggetti sentiti, senza conoscere la loro natura qual sia.

VII. Laonde per passare dalla semplice apprensione di una cosa fatta dal senso, alla sua cognizione intellettiva (per mezzo della quale venghiamo a determinare la natura della cosa sentita), si deve necessariamente ammettere un altro atto dell'intelletto, il quale spieghi come dalla semplice apprensione sensitiva facciasi passaggio alla cognizione intellettiva: ovvero anche, come dal semplice fantasma di una cosa, ci eleviamo alla conoscenza della medesima quale in sè la troviamo.

Or la necessità di questo altro atto tutto cogitativo vien provata dal seguente ragionamento. Se per sentire solamente un obbietto, basta che esso si presenti a noi con più o meno vivezza; per poter dire che ne abbiamo idea richiedesi di più che noi lo *conosciamo*, ovvero che concepiamo nella nostra mente ciò che si trova nell'obbietto sentito: giacchè se lo spirito non concepisce un obbietto quale è in sè, potrà ben dire ch'ei sente qualche cosa, ma non mai che la comprenda ovvero ne abbia idea. E

che in fine a differenza dei sensi l'intelletto conosce sè stesso. Di ciò più diffusamente in prosieguo: ma leggasi intanto la prima parte dell'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote par M. Felix Ravaisson*, nella quale dà l'autore una estesa analisi di questa opera; non che il citato *Examen critique de la Métaphisique d'Aristote* del signor Michelet di Berlino.

necessario notare tal differenza affinchè non si creda di trovar l'idea, dove non si ha che un semplice sentimento. Or già si è detto che negli obbietti sentiti, non scovriamo già sole modificazioni, ma sì dei subbietti modificati. Come poter dunque dire di concepir tali obbietti, senza risguardarli come quelli che in atto sussistono, ovvero constano di modificazioni inerenti a sostanze? Come uscire dal nudo sentimento, se non si fa ricorso ad un pensiero che consideri gli obbietti in quel modo in cui essi sono? Per avere perciò idea di qualsisia obbietto reale, conviene che noi pensiamo esser esso veramente sussistente, ovvero date modificazioni inerire a data sostanza. Ma pensare che dati obbietti *sono* ovvero sussistono, è pronunciare un giudizio: un giudizio è perciò necessario per concepire gli obbietti quali li troviamo; e questo giudizio, come quelli falsamente supposti dal Reid e dal Rosmini, è per sua natura *costitutivo*. Ecco dunque qual è il procedimento del pensiero nella formazione delle idee. Già si è detto che i sensi ci manifestano soggetti modificati, e che questi non si possono concepire altrimenti se non con dire che dati obbietti *sono*. Lo spirito dunque, 1° deve essere affetto da' sentimenti, 2° deve attendere sopra gli obbietti sentiti, 3° deve decomporli nei due elementi di alcune qualità, e della loro individuale sostanza, 4° deve ricongiungere questi elementi fra loro, con attribuire date qualità ad una esistenza sussistente, e così dire che dati obbietti sono. Il giudizio adunque necessario a formare le idee non è nè istintivo, nè comparativo, ma è un giudizio derivato dall'analisi primitiva degli obbietti sentiti, e può dinominarsi *intuitivo*.

Questo modo di spiegare la formazione delle idee è medio fra la dottrina scozzese e la locchiana, perciocchè concorda esso colla prima nell'ammettere la necessità di un giudizio, e solo se ne tien da lungi per porlo di natura intuitiva anzi che spontaneo o dedotto: convenendo poi colla seconda in negare qualunque elemento *a priori*, ammette col Galluppi che i subbietti cadono sotto i sensi una colle modificazioni, ma se ne allontana nello stimare insufficiente la sola attenzione per concepirli quali in sè sono (*a*).

(a) La necessità dei giudizi per aver la differenza tra le funzioni del senso e le operazioni conoscitive dell'intelletto, va tra le verità fondamentali della famosa Scuola Teologica francese. E

Discusse queste cose intorno il procedimento del pensiero nella formazione delle idee (*a*), l'ordine delle materie richiede che se ne presenti qui una logica ripartizione.

ARTICOLO II.

Ripartizione logica delle idee

I. Voglionsi le nostre idee considerare sotto doppio riguardo: ed in quanto agli obbietti che rappresentano, ed in quanto al modo in cui l'anima se li rappresenta. L'ideologia sarà quella che riguarderà le idee sotto il primo aspetto, e così determinerà quali sieno gli elementi di ogni conoscenza, la loro origine, la loro obbiettività: ma quali poi sono gli aspetti diversi in cui il pensiero si rappresenta le cose? La scienza delle operazioni conoscitive dell'anima deve rispondere a questa seconda richiesta, con presentare una ripartizione logica delle idee (*b*).

II. Se più individui di una stessa specie ci si offrono innanzi, chiedesi, percepiamo noi prima in essi qualche proprietà che sia comune a tutti, e poi scendiamo a discernerli l'uno dall'altro per le loro particolari determinazioni; o cominciamo dal percepirli dinanzi come tanti oggetti determinati, e poi ci eleviamo a conoscere ciò che essi han di comune? L'idea di un oggetto determinato dicesi idea individuale, quella poi che rappresenta qualche comune loro proprietà vien chiamata universale. Il dubbio è dunque, quali sieno le idee originarie, le universali o le individuali.

ben n'è da essa conosciuta la grande importanza per la preminenza che dà all'intelletto sui sensi, al compiuto confutamento della scuola di Condillac e Tracy.

(a) Si è inteso parlare sempre delle idee composte, poichè le idee semplici, o a dir meglio elementi di idee, sono oggetto della semplice percezione, ovvero della sola forza analitica dell'intelletto.

(b) Nella cennata doppia specie di indagini si riproduce nuovamente la distinzione tra la logica e la metafisica. Alla quale par che contrasti non poco la divisione delle idee relativa ai moltiplici obbietti, dentro e fuori di noi, fatta dal Gravesando e più dal Genovesi (G. J. Gravesande, *Introductio ad Philosoph.* Lib. II, Logica, Cap. VI, §. 386, e seg. Ant. Genuensis, *Artis Logicocriticae*, Lib. II, Cap. IV, §. I, e seg.).

Fra moderni Giovanni Locke sostenne, le nostre prime idee essere idee d' individui, dai quali poi separando coll' astrazione il tempo il luogo o tale altra circostanza, ci formiamo le idee universali delle specie e dei generi (*a*). Ecco ciò che dietro di lui dice su questo punto il Condillac. « Noi non abbiamo alcuna idea generale che innanzi non sia stata particolare. Un primo oggetto che noi abbiamo avuto occasione di osservare è un modello a cui noi riportiamo tutto ciò che gli rassomiglia, e questa idea la quale non è stata al principio che singolare diventa poi generale » (*b*). I sensisti tutti seguono la stessa dottrina.

Altronde Leibnitz, nei suoi *Nuovi saggi sull' Intelletto umano*, ha combattuto la sentenza di Locke. « Io non disconvengo, così egli, che le idee divengano generali allora che se ne separano quelle circostanze che possono determinarle a tale o tal' altra esistenza particolare; ma ciò è piuttosto nel salir dalle specie ai generi, che dagli individui alle specie. Mentre (tuttochè sembri un paradosso) egli è impossibile di aver piena conoscenza degli individui, e di trovare il mezzo di determinare con adeguatezza l' individualità di una cosa .... le minute differenze ci si sottraggono..... l' individualità si disperde nell' infinito » (*c*). Concorda in parte con questa dottrina leibniziana, l' opinione dell' abate Rosmini: ascoltiamo lui stesso. « Io credo per tanto, egli dice, e creder credo il vero, che nello sviluppo dello spirito umano sia solamente dopo assai lungo tratto di tempo, e dopo che l' uomo già molti confronti fece fra le cose d' una specie, ch' egli si accorge distintamente ed espressamente oltre alle qualità comuni che

(a) « Les idées particuliéres sont les primiéres que l'esprit reçoit, qu'il discerne, et sur lesquelles il acquiert des connoissances. Après cela viennent les idées moins générales ou les idées spécifiques, qui suivent immediatement les particuliéres. » (*Essai* etc. Liv. IV°, Ch. VII, §. 9. pag. 69).

(b) « Elle (la statua cui Condillac intendo fornire di qualsisia atto e conoscenza) n'a point d'idée generale qui n'ait d'abord été particuliére...... L'idée particulière d'un cheval et celle d'un oiseau deviandront également générales, lorsque les circostances feront comparer plusieurs chevaux, et plusieurs oiseaux; et ainsi de tous les objets sensibles » (*Traité des Sensations*, Quatrieme Part., Ch. VI, Paris 1769, p. 276.).

(c) *Noveaux Essais*, etc. Liv. III, §. III.

cadono sotto i suoi sensi, avervi qualche cosa di così proprio nell'ente, di così unico, per la quale sebbene esso rassomiglia moltissimo ad altri enti, pure con essi non si confonde giammai, e qualche cosa ha in sè che da tutti lo sgrega, e quella cosa è egli medesimo » (*a*). Da questi passi risulta che i chiari autori fanno precedere le idee universali alle particolari, per la ragione che non si può avere una conoscenza compiuta degl'individui. Per la valuta di questo motivo, ci conviene esaminare alquanto il fatto delle nostre apprensioni sensibili.

E qui facciam l'ipotesi di aver sott'occhio quattro globi di avorio o di marmo della stessa grandezza e colore: chi saprebbe conoscere quali sieno tutte le specialità minute che sono proprie esclusivamente di ciascuno di essi? o quando anche alcuno il potesse, che sarebbe di quelle cui non raggiungono i sensi nostri perchè di tempra assai grossa? È incontrastabile perciò il principio, che degli individui non si può mai avere conoscenza compiuta. « Ma da ciò segue forse, chiediamo ora col Galluppi, che noi non abbiamo delle idee individuali dei suddetti globi, antecedentemente all'idea della specie alla quale essi appartengono? » Ove ben si consideri, ciò non segue affatto. È per fermo: questi globi quantunque simili, si mostrano però sempre separati l'uno dall'altro per gli speciali limiti, o per la circostanza del luogo diverso che occupano. Quindi, ancorchè noi non sappiamo in che la figura dell'uno sia diversa da quella dell'altro, non pertanto noi non cessiamo di considerarla come propria di ciascuno di essi; nell'istesso modo che il bianco dell'uno è per noi simile a quello dell'altro, e pure noi non lasciamo di riguardarlo come particolare, perchè mostrasi inerente ad un soggetto suo proprio. Lo stesso dicasi del loro peso, della loro durezza e di ogni altra proprietà, che sebbene non sappiamo al principio in nessun modo distinguere dalle simili qualità degli altri, pure le riguardiamo sempre come proprie di ciascuno di essi, innanzi di considerarle come comuni. Laonde noi cominciamo dall'aver prima le idee di varî oggetti bianchi e rotondi, e poi da queste ascendiamo

(a) (*Nuovo saggio* ecc. Vol. I, Sez. III, Cap. IV, Art. VIII). Notisi che poco innanzi avea già detto, che « parlando de' corpi, le qualità comuni degli esseri son quelle che prima feriscono i sensi nostri, e che prima da noi si conoscono ».

alle idee astratte e generiche della bianchezza e della rotondità. Queste osservazioni debbono farci conchiudere che dal non aver noi completa notizia dei particolari individui, non si può inferire che le prime idee sieno universali: laonde diciamo contro i detti filosofi, che lo stato originario delle nostre conoscenze è quello delle idee d' individui, dette da ciò idee individuali.

Fissata tal verità, possiamo presentare la prima divisione delle idee rispondente all' ordine in cui procede lo spirito nell' acquisto delle conoscenze. Imperciocchè, se lo spirito concepisce un oggetto tale qual esso è o in noi o fuor di noi, si ha l' idea *concreta*; se poi ne considera solo qualche proprietà non attendendo alle rimanenti, si ha l' idea *astratta*. Ma per condurre oltre l' analisi, vuolsi qui investigare se le idee astratte sieno lo stesso che le universali.

III. Se noi attendiamo ad una proprietà di un corpo senza occuparci delle altre, abbiamo un' idea astratta della tal proprietà, ma questa non è riguardata con ciò, che come propria di dato corpo soltanto. Pigliamo l' esempio da un cavallo che corre. Noi non attendiamo nè a colui che il governa nè ai suoi abbigliamenti nè al suo colore, ma consideriamo separatamente la sua sola velocità. Questa idea è un' idea astratta del moto di questo cavallo, ma non è già un' idea universale del moto: laonde le idee astratte possono essere così *particolari* che *universali*. Particolari sono se rappresentano qualche proprietà determinata ad uno o a più individui, e sono universali se ne rappresentano qualcuna che si stenda a quanti individui si vogliono. È questa la seconda classificazione delle idee: ma pria di procedere oltre conviene determinar viemmeglio la natura degli universali.

IV. Quando io parlo dell' uomo in generale, non intendo limitarmi nè ad uno nè a mille uomini, ma mi estendo a quanti individui appartengono o possono appartenere a questa specie; sì che per avere un' idea universale, è necessario che essa non si restringa a dato numero, ma che possa ampliarsi a quanti individui sono possibili, per maniera che sembri abbracciar l' infinito. La prima differenza perciò delle idee universali dalle particolari sta in ciò, che queste sono determinate, laddove le universali sono indefinite.

Ma perchè le idee particolari rispondano agl' individui che rappresentano, conviene che al mutar delle individuali circostanze determinanti, anch'esse perennemente si mutino; laddove le idee universali, non ostantechè gl' individui si cangino, perdurano sempre le stesse, e sembra che acquistino una natura immutabile: così fatta è la seconda lor differenza.

Intanto alcuni filosofi sembrano voler distruggere la speciale natura di queste idee. L'inglese Smith in una *Dissertazione sull' origine delle lingue*, considera le idee universali come rappresentazioni « di un certo numero di oggetti ligati insieme da una mutua simiglianza », ovvero come idee « di classi e di collezioni » Il signor Robinet confonde anch' egli le idee universali colle idee di più individui, perciocchè egli dice, « che se per rendere generale l'idea che io ho di una figura particolare è necessario farne il paragone con altre figure simili, che io vedo o immagino; essa non me ne rappresenta più di quante ne vedo e ne immagino » (*a*). Ma l'idea di più individui è idea *collettiva*, e perciò determinata a dati obbietti soltanto, e mutabile al pari di essi: però non deve essere scambiata colle idee universali.

Confondono altri le idee universali colle idee rappresentanti qualche tipo o modello di altri obbietti a lui simili, come sarebbe l'idea che l'architetto si forma di una colonna, quando su quella intende costruirne un portico intero. « Allora lo spirito, secondo Condillac, si forma l'idea generale dell'arancio, quando conosce che quello del quale egli ha l'idea è il modello di tutti gli altri aranci » (*b*). E in tal modo considera ancora le idee universali l'abate Rosmini, nè se ne discosta per altro, che per ispiegarne diversamente l'origine (*c*). È un fatto che noi possiamo risguardare una cosa come modello di altre, ma solo diciamo che in tal caso la nostra idea è rappresentazione d'individuo, e non di alcuna natura generica o comune proprietà. Imperciocchè un tipo o modello è sempre obbietto determinato, ed il considerarlo come simile a quanti altri si vogliano, non è considerarlo come cosa a tutti comune. Tale

(a) *De la Nature*, Part. V, §. 16.
(b) *Traité des Sensat.* Part. IV, Ch. VI.
(c) *Nuovo Saggio* ecc. Vol. I, Cap. II, art. X.

idea può dirsi *archetipa*, ma essa non si dee confondere colle idee universali. L'idea universale, e sia quella dell'uomo, non rappresenta un solo uomo come il modello di tutti, ma rappresenta qualche attributo a tutti comune, la razionalità cioè, la sensibilità e l'organizzazione del corpo. Essa adunque non ha per obbietto nè più individui determinati, nè un solo individuo rappresentante un tipo, ma la è di sua natura indefinita e immutabile.

V. Questa speciale indole per la quale le idee universali differiscono essenzialmente da ogni altra, ha presentato in tutti i tempi ai filosofi forti difficoltà, per spiegar come il pensiero proceda alla loro formazione. Affin di porsi viemmeglio addentro le difficoltà di così fatto problema, giova osservar come si sono adoperati variamente i filosofi per superarne gl'intoppi.

Il primo risultamento dell'analisi delle conoscenze istituita da Platone (risultamento che determina l'indole di tutta la sua filosofia), è la linea di separazione segnata fra il senso e l'intelletto, il mondo sensibile e l'intelligibile, le immutabili vedute di questo ed il continuo cambiarsi di quello (*a*). Di qui provenne ch'ei pose una doppia origine di conoscenze: l'una variabile nei sensi, l'altra costante e scientifica nell'intelletto, acquisita la prima, la seconda innata. La differenza di questo duplice ordine di conoscenze, sembra coincidere per intero a quella già notata da noi fra le idee universali e le particolari. Laonde Platone non trovando modo di ricavar le prime dalle seconde tanto da esse dissimili, le separò fra di loro, e considerò le universali come esistenti nell'intelletto anteriormente ad ogni esperienza. Ma il bisogno di ricorrere a quest'ordine di cose *a priori* scompare, tosto che si troverà un'altra soddisfacente spiegazione della prefata classe di idee.

Il primo a combattere le idee innate di Platone fu il suo scolaro Aristotele, per ciò che Cicerone stesso ne dice, falsamente citato da alcuni (*b*). La sua ideologia partì da un

(a) Leggi il dialogo di Platone intitolato il *Fedro*, e Vc. Diog. Laerzio, Lib. III, § XII, p. 180, ed. Lipsiae 1759. Cic. *Quaest. Acad.* Lib. I, Cap. VIII, e tutti gli storici prima e dopo il Brucker nell'*Hist. crit. Phil.* Tom. I, Pars II, Cap. VI, Sect. I, p. 695, Lipsiae 1742.

(b) Il passo di Cicerone è il seguente. *Aristoteles primus species*,

punto affatto opposto, cioè dall'esperienza e dai fatti particolari (a), dai quali imprese a ricavar l'origine delle idee universali con far ricorso all'opera dell'intelletto attivo. I sensi non ci offrono che individui circoscritti da speciali affezioni; ma l'intelletto attivo, cui spetta lo spiritualizzarli, deve depurarli da qualunque determinazione, e trapiantarne la sola essenza nell'intelletto passivo. In tal modo adunque scevrando un obbietto di quanto vi è di accidentale e di proprio, se ne ritiene ciò che è universale e comune.

Riserbandoci a parlare altrove di questo intelletto agente e paziente, ci basta notare qui, che cotesta dottrina aristotelica non vale a render ragione delle idee universali. Che per vero non altra funzione esegue la detta facoltà, fuor di quella di svestire un dato obbietto di tutto ciò che lo determina, ritenendone solo il nudo scheletro che lo costituisce. L'intelletto agente non va un passo più in là: tal che se possiamo per esso spogliare un'idea individuale di tutte le sue accidentali condizioni, fino a scovrirne, per modo di dire, il nocciolo che le sostiene; non possiamo giammai uscire da una riduzione di idee. Or l'idea di un individuo rifinita quanto si voglia, non cessa di essere idea di un oggetto solo, nè può dirsi che diventi universale dianzi che si consideri come determinabile indefinitamente, ovvero come comune. Sicchè per avere un'idea universale non basta che la mente svesta un obbietto degli accidenti suoi, ma di più richiedesi, per quel che andrà a dirsi, che consideri la cosa ridotta a tale semplicità, come partecipabile da ogni individuo possible. Per dir breve, l'intelletto agente non dà che idee astratte, ma le idee astratte non sono universali: laonde resta insoluto ancora in questa dottrina il problema della formazione di questa specie di idee.

Gli scolastici accorgendosi forse di questa mancanza della dottrina aristotelica, han tratto in mezzo una sottile distinzione tra l'universale metafisico e l'universale logico. L'uni-

quas paullo ante dixi, labefactavit: quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret (*Quaest. Acad.* Lib. I, Cap. IX). Dal quale si conferma quanto malamente da alcuni recenti si voglia spacciare Aristotele per idealista (siccome altra volta fu promulgato sensista), sull'autorità dello stesso Cicerone.

(a) *Metaph.* Lib. I, Cap. VII, *Analith. Prior.* Lib. I, Cap. XXX, ed altrove.

versale lógico si ha quando l'intelletto considera una natura astratta come referibile a molti. L' universale metafisico poi non è che la natura astratta dalle condizioni accidentali senza alcuna relazione agl' individui, e questa formasi per la sola azione dell' intelletto agente (*a*). « Ma io domando (riflette profondamente su questa seconda specie di universale il Rosmini) questa natura si può dire ella comune, anche prescindendo dal rispetto di universalità a cui soggiace? non già : ma se prescindiamo dal rispetto di universalità, ella non ci si presenta più col predicato di comune, ma ci rimane una natura singolare. Adunque è quando noi col nostro pensiero confrontiamo questa natura singolare pure con altre nature singolari possibili, che troviamo il rapporto, ch' ella ha di somiglianza . . . . . e questa natura coll' aggiunto di questo rispetto in cui la ponghiamo è universale » (*b*). Conchiudiamo perciò, che non è vero universale quello che gli scolastici dicono metafisico, e che l' intelletto agente non ci spiega in verun modo la formazione delle prefate idee. Ciò può dirsi concesso dagli scolastici stessi, i quali, come vedremo, per aver la natura comune pongono la necessità di un giudizio.

All' intelletto agente i locchiani hanno sostituita la comparazione e l'astrazione. Posto che noi vediamo più individui, essi dicono, noi li compariamo fra loro e scorgiamo subito, che in alcune note convengono, e disconvengono in altre. Or noi abbiamo la virtù di attendere a quelle sole note nelle quali convengono, ovvero di astrarre dagl' individui dissimili le sole proprietà comuni : e son queste appunto le idee universali che si vanno cercando. A spiegar dunque queste idee bastano le facoltà di comparare e di astrarre. Corrispondono a tali due facoltà le prerogative del congiungere

(a) *Universale metaphysicum est unum abstractum a multis*, dice il Goudin; ... *universale vero logicum est unum respiciens multa, seu comparatum ad plura, tanquam superius ad sua inferiora.* Sulla quale distinzione poggiavano poi gli scolastici la teoria, che : *natura fit universalis metaphysice per abstractionem intellectus agentis ; logice vero fit universalis, per comparationem.* E poichè una natura astratta per diventar comune deve esser posta in relazione alle nature subordinate, perciò dicevano che l' universale logico presuppone l'universale metafisico (Ve. Goudin, *Philosoph. divi Thomae*, Tom. I, *Log. Major*. Pars I, Quaest. I, art. III).

(b) *N. Saggio*, Vol. II, Sez. IV, Cap. I, art. XII.

e del dividere, riconosciute nell'intelletto dall'egregio Mamiami. « Colla prima noi percepiamo più cose ad un tempo, e quindi le relazioni cha fra quelle intercedono; coll'altra sentiamo isolatamente ed in modo uno, intero, ed assoluto l'identico, e il non identico ». Questa seconda prerogativa di considerare l'identico sciolto dal non identico, è ciò che vien detta virtù astrattiva, la quale separando tutte le varietà degl'individui, ottiene « l'identico semplice, assoluto, ed universale » (*a*).

È incontrastabile l'esistenza in noi di queste due facoltà, siccome è del pari innegabile, che per forza di astrazione possiamo svolgere l'identico dal non identico; ma questo identico è esso universale? Per certo se da più individui simili astragghiamo la sola loro simiglianza, noi non usciamo in alcun modo da questi individui: noi avremo la loro identità, ma questa identità non è che ristretta ad essi, qualora noi non la riguardiamo, che come una loro astratta proprietà. Or poi l'idea universale trascende ogni limite, ed è indefinitamente determinabile. Conviene adunque invocare un altro atto diverso dall'astrazione, il quale rimuova ogni termine dall'idea astratta, e la muti in universale. Laonde si riproduce nuovamente la difficoltà, « come dall'idea astratta si faccia transito all'universale ».

VI. Ecco un fatto osservabile nello spirito umano. Quando noi abbiamo presenti più oggetti, possiamo estenderci a pensarne indefinitamente quanti altri mai ne vogliamo: adunque noi possiamo considerare altresì una proprietà trovata negli oggetti veduti, come capace di essere partecipata da altri individui possibili, simili ai noti, senza restrizione di sorte. Ma riguardare in tal modo una cosa, è riguardarla come di natura indefinita, e perciò universale: laonde ad avere siffatte idee richiedesi un atto dell'intelletto, che consideri qualche astratta proprietà come determinabile in indefiniti altri individui. Or se considerare una cosa sotto questo rapporto è giudicare, forza à conchiudere, che a formar le idee universali conviene ammettere un giudizio di più della sola astrazione. Questo giudizio poi come è manifesto, derivando dalla comparazione di un'astratta proprietà

(a) *Del rinnovamento della Fil. ant. Ital.* Par. II, Cap. X, §. III, Firenze 1836, p. 346.

con altri simiglianti esseri possibili, nei quali può rinvenirsi, è un giudizio comparativo.

Questa dottrina è antica, ed il più profondo degli scolastici ben vide il bisogno di ammetterla per render ragione della formazione di tali idee. Imperciocchè, scrivea, l'intelletto trova la relazione di universalità, *considerando ordinem ejus, quod est in intellectu, ad res, quae sunt extra intellectum, seu naturae ad individua* (*a*); e più espressamente altrove disse che, *natura fit universalis, quatenus cognoscitur ut participabilis ab inferioribus* (*b*). Posta una tale dottrina, spiegasi facilmente come anche da un solo individuo possiamo ricavare un'idea universale. Giacchè potendo su di esso solo immaginarne degli altri, potremo anche considerare una sua astratta proprietà come capace di esser partecipata da altri (*c*).

In seguito di quest'analisi siamo adunque in dritto di conchiudere, che un doppio passo è necessario al pensiero per rendere universali le idee. Il primo consiste nell'astrarre qualche proprietà da uno o da più individui, e con ciò si ha solo l'elemento dell'universale; il secondo è riposto nel giudicare che questo elemento è capace di esser deter-

(a) S. Thomas, *Quaest.* VII, *De potentia*, art. II.

(b) (*Opusculum* LVI, Tractatus II, *De Universalibus*). Non pertanto non bisogna tacere, che l'acuto dottore riconosceva il bisogno di un giudizio per l'universale logico, non però per il metafisico, intorno al quale insegnava, che: *Quod abstrahitur a materia individuali est universale* (*Sum. Theol.* Pars I, *Quae.* LXXXVI, art. I).

(c) Questa maniera di spiegare la formazione delle idee universali, è ai nostri di comune a molti illustri filosofi italiani: fra quali godiamo di noverare il Costa, come quello che nella generale teoria delle idee, ha contraddetto il meno al condillacchismo. Or ecco la sua dottrina.

« Suppongo che alcuno proferisca il nome dello scultore che onorò questo secolo, alla presenza di persona che lui abbia conosciuto. Al nome di Canova si risveglia incontanente nell'animo di essa persona un'idea, che si può dividere in più complessi.... Se tralascerò di por mente ai primi, ed attenderò solo a quello contrassegnato dalla parola *uomo scultore*, avrò un'idea astratta; e siccome emmi noto per esperienza che molti uomini professarono e professano l'arte della scultura, potrò associare la detta idea astratta al seguente giudizio: *la qualità di scultore appartenne ed appartiene a molti individui*; così avrò composta un'idea generale. Idea generale è dunque idea astratta relativa a certe qualità dell'individuo, congiunta al giudizio che esse qualità appartengono a molti individui (ma direbbesi meglio *a quanti individui si vogliono*). (*Del modo di comporre le idee*, Cap. XIX).

minato in modi indefiniti, e con ciò si aggiugne all'idea astratta la intenzione dell'universalità. Molti han fatto corrispondere a questo secondo passo una facoltà intellettuale detta potenza di generalizzare.

VII. Superate queste controversie, l'ordine analitico richiede, che si prosegua la classificazione logica delle nostre idee. E pria di ogni altro, due cose sono da distinguersi nelle idee universali: 1° il numero degli elementi onde esse risultano, ovvero la *comprensione*, 2° gl'individui ai quali esse si estendono, ovvero l'*estensione*. Riguardo al primo modo di considerar dette idee, ei non vi ha mezzo: o esse racchiudono più elementi e ponno in essi risolversi, come sarebbe l'idea di un portico o di altro, e vengono dette *composte*; o non risultano che di un elemento solo, come l'idea di esistenza, di atto, di rapporto ecc., e vengono chiamate *semplici*.

Per ciò, che appartiene poi al secondo rispetto: se le idee universali non rappresentano, che qualche nota comune ad individui, queste idee vengon dette di *specie*. Tali sarebbero le idee di uomo, di pianta. Che se l'idea è universale, perchè rappresenta qualche attributo comune a più specie; tale idea si dice di *genere*, come sarebbe l'idea di animale. Però se alcuna idea di genere rappresenti una proprietà comune a più generi, questa idea dicesi di un genere *superiore*, relativamente agli altri che chiamansi *inferiori*: così l'idea di vivente è di un genere superiore a quello di animale, e l'idea di corpo è di un genere superiore a quello di vivente: finchè avendo idea di qualche cosa che comprende sotto di sè quanti generi sono possibili, tal che non possa esser superata da alcun altro genere, questa idea prende il nome di genere *supremo*. Tale è per taluni l'idea generalissima dell'ente.

Ma per discendere da un genere superiore ad un altro inferiore, ovvero ad una specie, uopo è che si aggiunga sempre qualche nuovo elemento, il quale possa ridurre l'idea del genere superiore a qualche altro inferiore. Perciocchè, ove ad un'idea universale non si aggiugnesse alcuna nota di più, è manifesto che non si potrebbe mai uscire da essa per discendere ad un'altra meno universale. Quindi per passare dal genere vivente a quello di animale, e da questo alla specie di uomo, fa d'uopo apporre al

primo l'elemento di animalità, ed al secondo quello di razionalità. In generale, l'elemento aggiunto ad un'idea universale affine di restringere la sua estensione, è ciò che chiamasi *differenza*. La differenza perciò ha un doppio rapporto: l'uno all'idea universale che ristringe, l'altra a quella che constituisce. Riguardo poi a questo secondo ufficio, essa prende diversi nomi, chiamandosi *generica*, se constituisce un genere, se una specie *specifica*, se un individuo *numerica*. Ma conviene inoltre avvertire, non richiedersi sempre, che la differenza sia positiva, giacchè ove trovasi positiva in qualche specie o genere, basta la sua negazione perchè da essi distinguasi un'altra classe di esseri.

A questi tre universali sogliónsi nelle scuole aggiungere il *proprio* e l'*accidente*. E quanto al primo, fra le diverse proprietà dalle quali risulta qualche specie o genere, alcune ve ne ha, le quali benchè sieno necessariamente dipendenti, e congiunte con quelle che constituiscono la specie o il genere stesso; pure nè sono esse le prime, nè possono da sè sole esser concepite in un ente. Così l'idea del divisibile o quella dell'immortale, ad onta che racchiuse sieno nelle idee di corpo e di anima; pure non sono che proprietà dipendenti dalla moltiplicità degli elementi onde risulta il primo, e dalla unità metafisica dell'altra. Di tali proprietà secondarie i logici ne han fatto un quarto universale, e l'han chiamato attributo proprio, ovvero *proprio* semplicemente, per essere così connesso coll'essenza di una cosa da convenire esclusivamente ad essa, e da estendersi a tutti gl'individui nei quali tale essenza si trova.

A differenza però di dette proprietà sonvene altre, le quali non hanno alcuna necessaria connessione colle primarie, e possonsi perciò ad arbitrio concepire esistenti o no in qualche soggetto. L'idea di tali proprietà è quella che forma il quinto universale chiamato *accidente*. Il genere la specie la differenza il proprio e l'accidente, formano i cinque universali delle scuole.

Questa teoria è di molto anteriore a Porfirio, trovandosi sparsamente diffusa in Platone ed Aristotele, negli stoici, ed anche ne' primi filosofi romani (*a*). Non pertanto Por-

(a) Segnatamente in Cicerone ed in Seneca il filosofo, *Epist.* 59, e 77.

firio (*a*) fu il primo a formarne un compiuto trattato, e ad introdurre nelle scuole una dottrina, che ha poi lungamente dominato con grande apparato, sotto il titolo di *Introduzione* (Εισαγωγη) *alle categorie d'Aristotele*. Ritorneremo sulle idee universali nella seconda parte della logica a fine di stabilirne l'obbiettiva realità, ponendo frattanto termine alla data classificazione colla seguente riflessione sulla intensità e sulla estensione delle medesime idee.

Già si è detto che per ridurre un genere superiore ad un altro inferiore, bisogna aggiungere al primo qualche altra determinazione, tolta la quale si ritorna di nuovo al genere superiore. Segue da ciò, che l'idea universale al crescere della estensione diminuisce nella comprensione, ed al diminuire nella comprensione cresce per l'estensione. Quindi è che il genere supremo è il più esteso ed il più semplice di tutti, e gli altri a misura della loro inferiorità hanno meno estensione e più comprensione, finchè nell'idea d'individuo colla massima comprensione l'estensione resta annientata. Così fatta reciprocazione vien significata dai logici matematicamente con dire, che l'estensione è in ragione inversa della comprensione.

VIII. Per lo compimento della materia propostaci nel presente articolo, soggiugniamo ora alla data ripartizione logica relativa agli obbietti, la nota divisione leibniziana delle idee, relativa al solo pensiero. Secondo Leibnitz adunque le nostre idee son *chiare* allorchè valgono a farci riconoscere una cosa sempre che vengaci offerta dinanzi, come per cagion di esempio è l'idea dell'uomo, del numero o della figura; e sono *oscure* quelle che non giungono a farci ravvisare il loro obbietto tra gli altri, qual'è l'idea che si trova in molti dei pianeti Giove e Saturno, in maniera cioè che non basti a farli scernere fra gli altri che splendono in una notte serena. Che se l'idea nostra è chiara non sol per l'obbietto intero, ma sì bene per ciascuna sua nota, questa idea verrà detta *distinta*. Quando ciò manca, l'idea benchè chiara, resta *confusa*. E vien detta in fine *adeguata* un'idea, che ci dia notizia distinta delle note che son nell'obbietto, in modo che si sappiano i caratteri delle stesse note, non che gli effetti che possono derivar da qualche

(a) Visse fra il III, e il IV secolo dell'era nostra.

cagione. Questa ulteriore conoscenza mancando, rimane l'idea distinta sì ma *inadeguata* (*a*). Noi rimettiamo altrove il far parola debitamente di questa distinzione di idee affatto subbiettiva, e propriamente allor che avendo sviluppata la teorica dei giudizi primitivi, secondarî e deduttivi, saremo in grado di scorgere con piena evidenza, qualmente le idee chiare rappresentino le cose come meramente esistenti, le distinte come determinate dalle proprietà note, mentre le adeguate abbracciano eziandio le dedotte (*b*).

ARTICOLO III.

Dell' espressione dei pensieri in generale

I. L'istinto naturale, i bisogni e la società, sono quelli, che operando ora insieme ora separatamente, rendono indispensabile all'uomo l'adoperar certi mezzi, per rivelare agli altri lo stato intimo dell'anima propria. L'uso di questi mezzi è ciò appunto che constituisce l'espressione dei pensieri, la quale perciò o è naturale o è arbitraria, secondo che i mezzi che a tal fine si adoprano, o hanno qualche naturale rapporto all'idea che vogliono significare, o pur no.

Secondo il Vico, i primi uomini delle società muti affatto di ogni favella, dovettero spiegarsi con certi atti, che esprimessero naturalmente le nostre idee: come ad esempio, per significar l'anno, dovettero col braccio in atto di falciare far segno di aver tante volte mietuto, quanti anni volevano dinotare. In così fatta guisa parlò Tearco re di Etiopia a Cambise, quando per significare la forza del suo regno tese colle proprie mani un arco, e il caricò di una pesante saetta (*c*). Questo modo di esprimersi per atti chiamasi *linguaggio mimico* (*d*).

(a) Ve. *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*, int. *Opera Omnia* Goth. Guill. Leibnitii, Genevae MDCCLXVIII Tom. II, Pars I, p. 14; e Wolfius *Philosoph. rational.* Cap. I, § 9, e seg.

(b) Ve. Vol. II, Sez. II, Cap. III, art. IV, e Cap. IV, art. II.

(c) Erodoto, *Hist.* Lib. III, *Talia*.

(d) Il nostro Andrea De Jorio, uomo illustre e tanto benemerito della patria Archeologia, nelle accurate indagini sulla Mimica degli antichi, ha considerato appunto il gesto sotto i due aspetti, e che lo costituiscono espressivo di qualche pensiero: pel modo cioè nel quale fisicamente si esegue quel movimento, quella posizione, quel

Poco diverso da questo è il linguaggio simbolico, riposto nella scelta di certi corpi e di certe forme, che hanno un necessario rapporto colle proprie idee. Un grande esempio di lingua simbolica, ci è presentato da Erodoto in persona del re degli Sciti Idantirso o Idantura. Il quale a Dario, che gli aveva intimata la guerra, mandò in risposta una rana, un topo, un uccello, un aratro, un arco; volendo dire, che Dario contro la ragion delle genti gliel' avrebbe portata. 1° Perchè come le rane che nascono dalla terra, era egli antico nel suolo in cui si trovava: 2° perchè come i topi non era egli uscito dal suo dominio: 3° perchè aveva gli auspicî in suo favore: 4° perchè i campi eran suoi: volendo per 5° significar coll' arco, che avrebbe colle armi difeso le proprie ragioni (a). Appartengono a questa specie di lingua i geroglifici (b), i monumenti ed i trofei, composti nel principio di un tronco o di una pietra, le insegne militari, come le aquile che a' tempi di Costantino riunite in un corpo a due capi significarono la duplicata capitale dell' Imperio romano, le insigne gentilizie dinotanti l' origine delle famiglie, finalmente le medaglie ec.

II. Ma gli uomini secondo il Vico cominciando a diventar civili ed umani lasciarono la lingua muta, e ne impresero a grado a grado a formare una composta di suoni articolati, significanti arbitrariamente le proprie idee (c).

concerto di mano, di dita ecc., e per l'idea che vi si attacca ». Cominciando quindi dal moderno per l' intelligenza dell' antico, viene l' autore sull' osservazione di ciò che si pratica presso di noi, presentando un' *Abbicci del Gesto*, il quale serve di base a tutte le seguenti inchieste (Ve. *La Mimica degli Antichi investigata nel gestire Napolitano*, Nap. 1832).

(a) Erod. *Hist.* Lib. IV, *Melpomene*.

(b) Sull' interpetrazione dei geroglifici son vari sistemi, volendosi da taluni *ideografici* o *simbolici*, da altri *alfabetici*, *fonetici* o *fonografici*. Sostenitore della seconda sentenza è Champollion il giovine nel suo *Précis du systeme des Hyeroglyphes*, Paris 1824, preceduto da Pietro Valeriano in Italia, e seguitu dall' inglese Young nei suoi *Rudiments of un egytian dictionary*, Lond. 1831, non che da molti recentissimi etnografi. I quali sostengono che i geroglifici presso gli antichi Egizi, sieno stati adoprati come lettere che rappresentano i suoni profferiti; abbenchè non si neghi da essi l' altro uso di essere spesso figure rappresentative di idee, come lo sono presentemente appo i Cinesi: nel quale ultimo senso gli abbiamo noi tolti in esempio.

(c) Che i tre linguaggi, de' gesti cioè, delle immagini e de' suo-

Uno o più suoni articolati per esprimere un' idea formano ciò che si dice *parola*. L'insieme poi di tutte le parole costituisce *la favella*, ovvero il linguaggio propriamente detto. Sicchè il linguaggio sotto un rapporto non è che l'espressione delle idee, l'istrumento ed il corpo de' proprî pensieri. Ma sotto un altro riguardo di linguaggio può dirsi la forma stessa del pensiero: perciocchè, 1° quantunque sovente si pensi senza profferir parola, pure non si pensa senza parlar fra sè stesso, come si osserva massimamente nei calcoli, e negli astratti ragionamenti; 2° perchè il linguaggio è quello, che distribuisce ed ordina convenientemente i pensieri, i quali nella sola mente sarebbero inordinati e confusi; 3° perchè col comunicare le idee, si

ni, sien tre modi differenti, più o meno idonei all'espression de' pensieri; e che essi sicno stati adoprati e tutt'ora si adoprino a tal uopo, o di conserva o disgiunti; è verità di fatto e per sè e per la storia. Ma non è che una strana ipotesi quella di supporre tempo in cui gli uomini, affatto simili ai bruti e chiusi solo nei sensi, non abbian fatto che sforzarsi come potevano a manifestar con gli atteggiamenti soli i più forti sentimenti dell'animo: ipotesi dipendente dall'altra assurda del pari, di uno stato primitivo e brutale di una vita errante e ferina. Perocchè in quanto alla favella, niuna storia ci presenta alcun popolo, rozzo quanto che sia, il quale non abbia parlato: nè le nuove scoverte dei più selvaggi isolani ce ne forniscono esempio. La ragione poi rifugge da questo stato contrario alla natura dell'uomo ed alla provvidenza di Dio; nè saprebbe trovar modo, a spiegare come uomini bestioni e ferigni, abbian dato forma unica, artificiosa e metafisica alla favella, tutto che per difetto appunto di essa non avessero potuto comunicarsi alcun concetto intellettuale, nè levarsi ad astratti ritrovamenti. L'obbligo assunto di brevità c' induce in fine a supplire almeno coll'autorità di un nome assai noto, a ciò che più a lungo vorremmo dire « sullo stato primivo della specie umana stranamente figurato » dal Vico: vogliam dire del Romagnosi, il quale sostiene essere questo stato « contrario alla ragione ed alla storia conosciuta delle popolazioni della terra ». Onde viene scrivendo: « Io non so qual mania è invalsa in taluni di snaturare l'uomo oltre le bestie stesse col supporro possibile lo stato selvaggio, errante e dissociato senza motivo alcuno, nel mentre che l'uomo fra tutti gli animali è il più sociale........ Con qual motivo adunque figurare l'uomo primitivamente, bestione, ferigno, girovago? Se Vico in ciò fu antesignano di Rousseau gli rimane una cattiva gloria. Ciò che più sorprende in Vico si è che egli figurava essere gli uomini ricaduti in questo stato dopo il diluvio, malgrado che la Scrittura da lui seguita come testo, faccia noto uno stato di antecedente società con arti meccaniche e con regime patriarcale » (*Osservazioni sulla Scienza Nuova di Vico*, Cap. III: fra gli Opuscoli contenuti nella *Filosofia del Dritto*).

dà al pensiero una nuova spinta, e si rende propria di ciascuno quella che è cognizione di tutti.

L'uomo, essere fatto da Dio intelligente e socievole, è stato anche fornito di organi capaci ad articolar suoni, per manifestare sentimenti ed idee. Ma chi gli ha poi insegnato a stabilire la prima volta questi suoni, come segni e come mezzi di comunicazione dei propri pensieri? Sull'origine del linguaggio lungamente hanno disputato e filologi e filosofi, e possonsi ridurre a tre le loro primarie sentenze. Molti de' gentili credevano che siccome in certe terre, e principalmente nell' Egitto, al ritirarsi delle acque nascono spontaneamente dal fango i topi, così vi fosse stato tempo in cui gli uomini nascessero in simil guisa dalla terra dotata di maggior forza vitale (*a*). Sicchè per essi il linguaggio, siccome ogni altra cosa che all' uomo appartiene, è l' opera del caso e della natura: la quale nell' istesso modo che spinge i fanciulli a gestire, indusse anche gli uomini la prima volta a parlare. Tengono questa opinione massimamente gli Epicurei, fra i quali il Lucrezio cantò:

Che l' umana natura i vari accenti
Pria formò della lingua, in quella stessa
Guisa, che par che la medesma infanzia
I teneri fanciulli induca al gesto,
Mentre fa che da lor sia mostro a dito
Quel che han presente all' occhio ...il creder dunque
Che alcuno allor distribuisse i nomi
Alle cose, e che quindi ogni uom potesse
Apparare i vocaboli primieri,
È solenne pazzia.... (b).

Rifiutando altri di conoscere il cieco impulso della natura come autore della più ammirabile prerogativa dell' uomo,

(a) Ve. Diodoro di Sicilia, *Bibliot. Stor.* Lib. I.

(b) Tit. Lucrezio Caro, *Della natura delle cose*, Lib. V, tradotto da Aless. Marchetti. Alla di cui sentenza par che voglia inclinare il sommo Alighieri, quando dice nel XXVI canto del Paradiso:

« Opera naturale è ch' uom favella:
Ma così o così natura lascia
Poi fare a voi, secondochè v' abbella ».

Se non che egli spiegò tutt' altra sentenza nella sua ultima opera, *De vulgari eloquio*, al Lib. I, Cap. IV.

pongono la favella come un prodotto dell'ingegno, e della industria umana. La quale, secondo il Vico, imitando dal principio lo scroscio de' fulmini e de' venti con suoni tronchi e monosillabi (come nel ζευς de' Greci, e nel *Jous* dei Latini), venne a grado a grado con modificarli ad arbitrio a formarne le varie favelle articolate, come noi le sappiamo. Sembra che concordino in questo molti filosofi dietro Platone (*a*): ma ad altri più profondi indagatori neppure tal sentenza ha saputo sodamente appagare.

Perciocchè ove si attenda allo stretto rapporto del pensiero colla parola, trovasi che il primo è una facoltà inceppata, qualora non viene aiutata e mossa da qualche estrinseco segno, che distribuisca le idee, sorregga le operazioni conoscitive, e concentri l'attenzione a certe astratte ed indeterminate nozioni. La parola dunque dee accompagnare ogni sviluppo di ragione, ogni invenzione ed ogni prodotto d'ingegno. Di qui molti han dedotto, che non potea l'uomo da sè solo formarsi un linguaggio senza l'opera, ed il concorso di Dio, siccome dimostra il Lamy (*b*), e fra i più recenti il Rosmini nel Saggio sui confini della ragione umana (*c*), non che molti illustri francesi della scuola

(a) Leggi il dialogo di Platone intitolato il *Cratilo*.

(b) Ve. *Art de Parler*.

(c) Nel *Saggio sui confini dell'umana ragione*, il Rosmini dimostra che l'uomo per progredire ne' pensieri che non son sentimenti, dovea essere aiutato e mosso « da qualche segno esterno (lingua) che segnasse la cosa astratta da sè sola », per potere attirare e concentrar l'attenzione (*Opuscoli Filosofici*, *Saggio sui confini* ecc., Roma, 1ª ediz. p. 62 e seg.). Al Rosmini aggiungiamo ora per sola notizia i nomi dello scientissimo e zelante di religione Visconto de Bonald, mancato testè a' buoni carico di meriti e di anni, nella *Legislation primitive considerée dans les derniérs temps par les seules lumiéres de la raison*, 3 vol. in 8.; del Conte de Maistre nel I, vol. delle *Soirées de Saint-Petersbourg*; non che i nomi del rinomato La Mennais, del Laurentie, del Saint Martin, e di altri famosi nella scuola teologica. Ma per la confermazione di ciò che annunziamo, ci sia dato di riferire originalmente ciò che ne pensa lo stesso Guglielmo de Umboldt, il maggiore etnografo che forse fu fra moderni. « Je suis pénétré de la conviction qu'il ne faut pas méconnaitre cette force vraiment divine, que révélent les facultés humaines, ce génie createur des nations, sourtout dans l'état primitif, ou toutes les idées et même les facultés de l'âme empruntent une force plus vive de la nouvauté des impressions; ou l'homme peut préssentir des combinaisons aux quelles il ne sérait arrivé par la marche lente et progressive de l'experience.

teologica. Nella ideologia, dopo l'esame delle forze dell'intelletto e dell'origine delle conoscenze, saremo in grado di penetrar meglio nelle ragioni che in una ricerca per sè tanto difficile sostengono questa terza sentenza, così consentanea ai fatti narrati nella Sacra Scrittura (*a*): mentre qui seguendo l'ordine nelle materie, considereremo soltanto l'uso diverso del linguaggio articolato. Il quale potendosi adoperare o per esprimere semplicemente qualche pensiero, o pure per dichiararlo con presentarne il dovuto sviluppo; ci darà luogo a trattare in due distinti articoli, prima delle espressioni semplici delle idee, quindi delle espressioni dichiarative.

ARTICOLO IV.

Delle espressioni semplici delle idee

I. Le espressioni semplici delle idee non sono che le parole. Con una certa relazione dunque al precedente quadro logico delle idee, possiamo dividere le parole in nomi *propri*, i quali dinotano un solo individuo, come Mosè, Alessandro ec., ed in nomi *universali* detti anche *appellativi* o *comuni*, i quali significano quanti individui si vogliono per una loro comune proprietà, come uomo, animale, pianta. Che se poi essi esprimono qualche dote come separata da ogni soggetto, e personificano qualche astratta proprietà, prendono allora il nome di termini *astratti*. Tali son quelli di uma-

Ce gènie createur peut franchir les limites qui sembleut préscrites au reste des mortales . . . Plutot que de renoncer dans l'origine des langnes á l'influnce de cette cause puissante et premiére, et de leur assigner à toutes une marche uniformo et mécanique, qui les trainerait pas a pas, depuis le commencement le plus grossier jusqu'a leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de cenx qui rapportent l'origine des langues à une révélation immediate de la Divinité » (*Lettre a M. Abel-Remusat sur la nature des formes grammaticales*, par M. Guill. de Humboldt). Fondato sullo stesso fatto dell'origine comune di tutte le favelle, un altro linguista veniva anch'ei proclamando, che: « Les langues de l'orient et de l'occident viennent de Dieu: les langues du sud et du septentrion viennent de Diu »: M. Ortolan citato da Rosselly de Lorsgue nell'operetta *Le Christ dévant le siècle*. Il quale pur anche sostiene collo stesso Rousseau, che « la parole parait avoir etè fort necessaire pour etablir l'usage de la parole », e che « l'homme á recu comme une simple faculté le double don de la pensée et de la parole ». Ma di ciò meglio altrove.

(a) Ve. Vol. III, *Appendice* ult. loc.

nità, giustizia, saggezza ecc., universali anch'essi secondo l'uso comune di favellare.

II. Massima è l'utilità dell'invenzione delle voci universali. Sarebbe impossibile per l'uomo, osserva il Locke, avere cognizione di ciascuno individuo di tante specie esistenti, ed ancorchè ciò potesse avvenire, non sarebbe che di grande imbarazzo per l'avanzamento delle conoscenze il designar ciascuna cosa con un nome particolare. « Non è perciò bastevole per la perfezione del linguaggio, dice l'autore citato, che alcuni suoni diventassero segni d'idee, qualora non se ne potesse fare uso tale da comprendere molte cose particolari: giacchè la moltiplicazione dei nomi non avrebbe fatto che confondere il linguaggio. A superare tale inconveniente esso è stato perfezionato dall'uso dei termini generali, mercè i quali una sola parola è divenuta il segno di moltiplici esistenze particolari » (a). Inoltre (possiamo adattare al nostro proposito ciò che dice delle idee il Galluppi): « Se gli uomini non avessero che nomi particolari, eglino non potrebbero comunicarsi i loro pensieri, poichè gl'individui che si presentano ad un uomo non sono, che rare volte gli stessi che si presentano agli altri » (b). E per vero qual notizia si potrebbe avere di tanti personaggi della storia, qualora essi non ci venissero indicati co' nomi comuni di uomini, di capitani, di cittadini, di legislatori? Qual sarebbe la sorte dell'universalità delle scienze, se l'uomo non potesse nominare che soli individui? Queste ragioni han fatto sì, che la massima parte delle parole di una lingua non fossero che universali: in fatti ad eccezione de' soli nomi propri, tutti gli altri, e le rimanenti parti del discorso, non appartengono che a questa seconda classe.

III. Si agita tra i filosofi, se gli uomini abbiano in origine chiamate le cose con nomi propri o con voci comuni; ed intorno a tale inchiesta si mostrano divise le sentenze in modo consentaneo all'altra simile, mossa intorno allo stato originario delle idee. Laonde da un lato il Leibnitz opina, che: « I nomi propri sieno stati prima comunemente appellativi, come Bruto, Cesare, Augusto, Capitone, Lentulo, Pisone, Cicerone, Elba, Reno, Rhur, Lena, Ocker, Bu-

(a) *Essai concern. l'Entend. humain*, Liv. III, Chap. I.
(b) *Lez. di Log. e Met.* Lez. XIV.

cefalo, Alpi, Brenner o Pirenei: perciocchè è noto che il primo Bruto tolse questo nome per la sua finta stupidezza, che Cesare fu così chiamato perchè venne tratto col taglio dal seno della madre, che Augusto è nome di alto rispetto, che Capitone siccome Bucefalo vuol dir grossa testa, che i nomi di Lentulo Pisone e Cicerone sono stati attribuiti a coloro che si piacevano di coltivar questi legumi » (*a*). Ed il chiaro Rosmini volendo anch'egli i nomi comuni essere stati al principio delle favelle, ne adduce in compruova la più antica notizia di vocaboli che ci porga la storia. « Caino, così egli, volea dire possessione, cosa acquistata, posseduta; e Adamo (che in ebraico non vuol dire che uomo) gl'imponea questo nome dicendo « ho posseduto coll'aiuto divino una nuova cosa ». Abele vuol dir vanità: Eva, cosa vivente: Set, ente sostituito, Enoch, dedicato: Lamech, povero umiliato, tutti nomi comuni » (*b*).

Per contrario Adamo Smith dietro la dottrina di Locke e di Condillac crede: « Che l'invenzione dei nomi proprî sia stato uno dei primi passi verso la formazione delle lingue. La caverna l'arbore e la fontana particolare, che soddisfacevano ai bisogni del selvaggio, furono, secondo lui, i primi oggetti che egli designò con questi vocaboli, o con altri che trovò buoni ad impiegare nel suo gergo primitivo, per esprimere le stesse idee. Allora che in seguito questo selvaggio ebbe occasione di osservare altre caverne, altri alberi ed altre fontane, egli dovette naturalmente dare a ciascuno di essi gli stessi nomi, i quali così da proprî, divennero comuni » (*c*)

Dall'aver dimostrato che il primo modo di riguardar le cose fu proprio delle idee d'individuo, potremmo, ove regesse l'analogia, dedurne che d'individui pure furono i primi vocaboli. Però sembra che tal seconda ricerca sia independente dalla prima: perciocchè anche quando più oggetti si considerano come individui, non per questo al certo essi non si presentano simiglianti in certe note fra loro; sicchè ad esse attendendo possiamo formarcene con facil passaggio idea universale, ed usar di tal nome che esprima questa lor comu-

(a) G. G. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, Liv. III, Ch. III.

(b) *Nuovo Saggio* Vol. I, Sez. III, Cap. IV, art. VIII.

(c) Smith, *Dissert. sull'origine del linguaggio*.

nanza soltanto. Laonde tuttochè le idee primitive fossero singolari, si potrebbero nominare insieme con vocabolo universale.

È evidente da ciò che la diversa origine delle voci comuni e delle proprie, si deve piuttosto ripetere dalla diversità degli obbietti che han meritato i primi di essere nominati dall'uomo, e di riscuotere o titoli proprî o comuni vocaboli. Così quegli pei quali vi era bisogno che non fossero insieme confusi, come le persone, un fiume, un monte, convenne che avessero tolto per sè un nome particolare; non però gli altri pei quali d'ordinario non si trova la stessa necessità, come per gli animali per le frutta per gli alberi (*a*).

ARTICOLO V.

Delle espressioni dichiarative delle idee

I. Ma ecco le cause che spesso ci obbligano a decomporre un' idea, e a dichiararla con molti vocaboli in vece di un solo. Mancano alle volte agli obbietti gli analoghi termini, e allora avviene ciò che con esempio singolare si legge in Orazio: il quale non potendo indicare col nome proprio un paese (*Equotutico*), perchè mal si adattava al metro del verso, fu costretto ad impiegarvi cinque interi versi affine di dichiararlo con esporne le note (*b*). Ci induce in secondo luogo a ciò fare il dovere della chiarezza, come quando lo stesso poeta sviluppò l'idea del verso giambo con dire: *Syllaba longa brevi subjecta vocatur jambus: Pes citus*; *unde etiam trimetris* ecc. (*c*). Finalmente fu l'eleganza che spinse Dante a chiamare il sole, colla più sublime perifrasi, « Il ministro maggior della natura » (*d*).

II. Or in varî modi possiamo noi dichiarare l'idea di

(a) Ciò vien confessato dallo stesso Rosmini. Il quale osserva, che: « Non si suole generalmente porre de' nomi propri ad oggetti del genere di quelli di che parliamo, cioè caverne, alberi, fonti, ec.; ma che piuttosto si suol mettere i nomi propri alle persone a'luoghi a'fiumi, poichè è necessario che queste cose non si confondano insieme » (Luogo sopra cit.).

(b) Lib. I, Sat. V, ult. loc.

(c) *Epistola ad Pisones*, v. 251.

(d) Nel *Paradiso*.

una cosa. Primamente siamo in arbitrio di estenderci a noverarne non solo le proprietà necessarie a manifestarla, ma bensì quelle che rendono ornata l'esposizione di un obbietto, e lo rappresentano quasi viva immagine alla fantasia di chi ascolta. A questo modo di dichiarar qualche cosa si dà il nome di *descrizione*, la quale perciò non è che la libera ed indeterminata esposizione di un'idea fatta con più parole. Cicerone la chiama *genus exornationis* (*a*), ed egli stesso ce ne somministra il più nobile esempio nella animata apostrofe indiretta alla filosofia (*b*).

III. Tuttavolta l'esattezza scientifica rigettando ogni superfluità, vuole che nel dichiarare qualche cosa si esponga solo ciò che è necessario a manifestarla, e nulla più. A questa seconda limitata maniera di esprimersi con più parole, si dà il nome di *definizione*: la quale può dirsi perciò che sia, un discorso il quale dichiara esattamente ciò che è necessario a designare una cosa, ovvero secondo il Wolf: *Oratio qua significatur notio completa atque determinata, termino cuidam respondens* (*c*).

Segue da ciò, due essere le principali condizioni di una esatta definizione: 1° che sia completa, cioè tale che non contenga nulla di meno di ciò che basta a designar la cosa; 2° che sia determinata, cioè che non racchiuda nulla di più. Quindi per difetto errò colui che definì l'uomo per l'animale a due piedi senza penne; errerebbe per eccesso chi lo definisse per l'animale ragionevole capace di studiar la natura. Queste due condizioni possono esser ridotte ad una sola, cioè che la definizione sia tale da potersi sostituire al suo definito.

Mancano però i filosofi in doppia guisa circa l'uso retto delle definizioni: o dilatandolo cioè da una parte con voler definire ciò che non si può, o restringendolo ingiustamente da un'altra con escluderne i soli individui. Or quanto al primo mancamento, sarebbe errore il credere che tutto si può definire: giacchè se definire importa decomporre un'idea in più parole, e se per decomporre un'idea è necessario che essa sia composta; conviene per le idee semplici

(a) *Ad Herenn.* Lib. IV, Cap. XXXIX.
(b) *Quaest. Tusc.* Lib. V, Cap. II.
(c) *Philosoph. rat. sive Logica*, Pars I, §. 152: da Cicerone vien definita, *Oratio quae quid res sit explicat.*

limitarsi alla sola espressione, senza pretendere di darne alcuna definizione logica. Ecco perchè santo Agostino dicea: « Io ben conosco il tempo, ma tosto che alcuno chiede da me che cosa esso sia, io stesso non saprei dire di più conoscerlo »: questo avveniva da che egli trovava tale idea incapace di essere sciolta in più elementi. Ma se molti errano per voler definire anche le idee semplici, altri per un difetto contrario pretendono restringere le definizioni alle sole specie ed ai generi, escludendone ogni individuo. Però se noi possiamo indicare agli altri anche un obbietto solo, con accennarne tanto quanto basta a farlo conoscere, nè più nè meno; chiaro è che anche gl'individui possono essere definiti. E per vero nissuno potrebbe seriosamente negare, che Mosè abbia definito così il sole che la luna, quando nel Genesi chiamò questa « la minor face della notte », ed indicò l'altro con dirlo « il maggiore lume che presiede al giorno ».

IV. Di varie specie di definizioni ci parlano i logici, ma con tanta diversità di dottrine che sarebbe lungo e superfluo l'esaminarle. Sembra però a noi che si possano tutte le differenti classi di definizioni ridurre a tre sole specie colla massima precisione e brevità, attendendo al triplice modo in cui noi possiamo presentare un obbietto. E primieramente possiamo presentarlo con enunciare a parte a parte le sue proprietà essenziali, come quando volendo definir l'uomo, noi facciamo conoscere prima le proprietà fisiche del suo corpo, quindi le prerogative della sua anima; o come quando volendo definir l'orologio, ne esponghiamo tutte le parti, il loro ufficio e la mutua combinazione. Massimo è l'utile di questo modo di definire, imperciocchè così l'obbietto è presentato per quanto si può nella sua vera natura, e non secondo l'ideale maniera di concepirlo: laonde le definizioni date in tal guisa si dicono *reali* o *fisiche*.

Ma fra le molte proprietà costituenti un definito, sonvene alcune comuni al genere o alla specie cui esso appartiene, ed altre che ad esso solo competono e ne formano la differenza. Adunque possiamo anche definire una cosa con presentarne prima il genere e poi la differenza, in guisa che volendo per cagione di esempio definir l'uomo o l'oriuolo, dovremmo dire che il primo è un animale ragionevole, e l'altro una macchina destinata ad indicar le ore.

E siccome i generi e le differenze non esistono formalmente che nel nostro pensiero soltanto, perciò le definizioni date in tal guisa vengon dette *nominali* o *ideali*.

Luminosa è la precisione che questo secondo modo di definire arreca soprattutto alle scienze. Perciocchè distinguendosi per esse nell'obbietto definito le note comuni dalle proprie, vengousi ancora a distinguere quelle proprietà che nascono dalla natura propria del definito e che si debbono ad esso solo attribuire, da quelle derivate dalla sua natura comune, le quali si debbono estendere alla specie o al genere a cui il definito appartiene, anzi che ad esso solo. Ponghiamo esempligrazia, che dopo aver conosciuto come ogni triangolo abbia gli angoli suoi eguali a due retti, si passi a definire il triangolo rettangolo per quel triangolo che ha un angolo retto; se dopo ciò si osserva in esso la proprietà di avere i tre angoli eguali a due retti, non si corre rischio di riguardarla come dote propria del triangolo rettangolo e non di ogni triangolo. Laddove se si scovre l'altra sua proprietà di avere il quadrato sull'ipotenusa eguale ai due dei cateti, si considera come prerogativa propria del triangolo rettangolo e non di qualsivoglia triangolo.

Quistionano i logici, qual dei due modi di definire conviene presceglière, il nominale o il reale? Essendo nelle scienze di massimo giovamento il distinguere le proprietà comuni dalle proprie, affine di determinare la distinta natura delle specie e degli individui; conviene anche distinguere nelle definizioni tal doppia specie di proprietà. Quindi è meglio definire il triangolo rettangolo nominalmente, per quel triangolo il quale ha un angolo retto, che per una dimensione priva di profondità, terminata da tre linee, delle quali una si incontra in un'altra in modo, che ove questa si prolungasse verrebbe a formare gli angoli adiacenti eguali. Ma per contrario, se il genere al quale il definito appartiene è affatto ignoto, come si potrebbe esso indicare nudamente ad altri, senza enumerare quegli elementi semplici che sono racchiusi nel tutto composto? Così a chi ignora che cosa sia una macchina, non si può definire per certo l'orologio altrimenti, che con esporne per mezzo di parole alla meglio l'industria delle parti che lo compongono, cioè con darne una definizione reale. A misura adunque delle circostanze diverse, è da adoperare or l'uno or l'altro modo di definire

Ma di ogni cosa, eccetto che Dio, si può cercare l'origine e la maniera della sua formazione. Quella specie di definizione la quale sviluppa l'origine e la formazione di una cosa, si dice *genetica*. Tale sarebbe la definizione del cerchio per la rivoluzione di una linea, che con una estremità sta ferma in un punto, con un'altra ognintorno si aggira. Gli alberi genealogici delle famiglie non danno che delle definizioni genetiche degli individui che le compongono. A seconda dunque dei diversi aspetti nei quali si riguarda un definito, la definizione può essere o reale o ideale o genetica. Però a scansare equivoci, uopo è far menzione di un altro doppio modo in cui considerano i logici le definizioni.

V. Chieggono essi: quando noi definiamo, intendiamo dichiarare il senso di un vocabolo, o di sviluppare vie meglio la natura della cosa definita? Allorchè le definizioni non hanno altro scopo che di spiegare il senso di un vocabolo prendono il nome di definizioni *di parole*, e vengon dette definizioni *di cose* quelle che intendono sviluppare un fatto o un'idea. Chiedesi adunque se le definizioni sieno di parole o di cose.

Per fermo, chiunque definisce è necessario che oltre la capacità di produrre un suono articolato, abbia idea di ciò che vuol definire. Che cosa si potrebbe definire in un suono, se nulla si conoscesse oltre il suono medesimo? Sicchè ogni definizione suppone sempre qualche nozione nel pensiero: onde essa in rapporto alla mente di chi la dà è sempre definizione di cosa. Ma relativamente al vocabolo che rappresenta il definito, si può avverare una doppia ipotesi: può esso adoprarsi secondo l'uso comune e l'idea che generalmente vi si aggiunge, ed allora la definizione non può avere altro oggetto che di dichiarare gli elementi racchiusi nell' idea complessa legata al definito: laonde non vi ha dubbio ch'essa sia in tal caso definizione di cosa. « Però ad evitare la confusione del linguaggio, osserviamo con Arnauld, nulla è più conducente, che considerar le parole come vuote di ogni significato, affine di meglio determinare per mezzo di altri vocaboli in qual senso si intendono essi adoprare. Così, se si vuol dimostrare che l'anima è immortale, solendosi la parola anima prendere in vario significato, è conducente per evitare ogni equivoco assumerla come priva di nozione, dichiarando quindi voler si-

gnificare per essa il nostro principio cogitativo, con dire: lo chiamo anima quell'essere che pensa in noi » (*a*). È manifesto che in tale seconda ipotesi la definizione non ha altro scopo che spiegare il senso di un vocabolo, per cui prende il nome di definizione di parola. I dizionari di lingua, non offrono che una serie di esempî di tali definizioni, così necessarie alla precisione delle scienze ed a sfuggire gli equivoci nelle discussioni. L'autore citato dell'Arte di pensare ci parla di molte differenze tra le definizioni di cose e quelle di parole, ma la più notabile si riduce a ciò, che le definizioni di cose sono inalterabili, come quelle che dipendono dalla natura delle cose medesime; laddove quelle di parole possono essere variamente adoprate a seconda del bisogno e dell'uso: *Quem penes arbitrium est, et jus et norma loquendi.*

VI. Fra le varie specie di definizioni noveravano ancora gli antichi le divisioni e le partizioni (*b*). Per divisione s'intende la classificazione di un genere superiore (*omne*) nei generi o nelle specie ad esso sottoposti, come quella del genere vivente nei generi inferiori di animale e di vegetabile. Chiamasi poi partizione la distribuzione di un tutto composto (*totum*) nelle membra onde esso risulta, quale è quella del corpo umano nelle sue parti.

Così all'una che all'altra sono comuni le due seguenti regole. In primo luogo esse debbono essere *complete*, cioè tali che adeguino l'estensione dell'intero, sicchè non lascino alcuna cosa incompresa. Quindi a chi tra vizi opposti della prodigalità e dell'avarizia non riponesse una giusta liberalità, si potrebbe ripetere col poeta: *Non ego avarum Cum veto te fieri vappam jubeo ac nebulonem* (*c*). Ma altronde le divisioni e le partizioni debbono essere *determinate*, cioè tali che non si estendano a qualche membro estraneo al loro subbietto, e nell'istesso tempo che non ne ripetano alcuno che già si trova compreso in un altro, quale sarebbe la partizione del Globo in Europa, *Germania*, Asia, Africa, America, ed Oceania.

Da tali due leggi risulta che le divisioni e le partizio-

(a) *Art de Penser*, Part. I, Ch. XI.
(b) Cic. *Topica ad C. Trebatium*, Cap. V.
(c) Horat. Lib. I, *Sat.* I.

ni possono essere ***bimembri***, ***trimembri***, ***quadrimembri*** ecc., secondo il comporta la diversità dei subbietti; sì che errò Pietro Ramo quando, per ovviare all'abuso fattone dagli scolastici, cercò dimostrare che ogni classificazione deve solo esser bimembre. Certo è per altro che nel dividere e ridividere bisogna osservar sempre una giusta misura, ed aver tuttora presente, che *confusum est quidquid in pulverum redactum*.

Però le divisioni e le partizioni quantunque tendano a rendere più compiuta la nozione di un obbietto, non per questo si debbono confondere colle definizioni. Conciossiachè le definizioni non avendo altro scopo, salvo quel di manifestare altrui qualche cosa, sono contente di enunciare semplicemente le proprietà, senza in nulla distruggere l'integrità del tutto; mentre le divisioni e le partizioni avendo in mira il distribuire, non enunciano le proprietà ma distaccano fra loro le parti. Dippiù le definizioni debbono limitarsi a ciò che basta a dichiarare il definito, laddove illimitate sono le divisioni e le partizioni. Quindi a colui che volle solo indicare questa amena parte di Europa chiamata Italia, bastò dichiararne le proprietà necessarie con dirla,

. . . . « Il bel paese,
« Che Appennin parte il mar circonda e l'Alpi »;

ma da chi volesse darsene una partizione, dovrebbesi in vece attendere a separarne l'uno dall'altro i reami onde risulta, potendosi anche discendere alle province, ai comuni ecc.

CAPITOLO III.

DELLE OPERAZIONI QUALIFICATIVE DEL PENSIERO, OVVERO DEI GIUDIZÎ SECONDARÎ.

Discusse le dette cose circa l'operazione primitiva dell'umano intelletto, l'analisi psicologica precedentemente istituita sull'attuale stato conoscitivo dell'anima, ci presenta ora a svolgere i successivi fatti complessi, sì delle operazioni qualificative delle idee, e sì delle deduttive. Sarà per tal modo, che dopo l'indagine di ciascuna di dette funzioni, risaliremo alla notizia distinta del tutto, dalla di cui

analisi abbiamo sul cominciare prese le mosse. Perchè però non si perda il filo che deve guidarci nell'oscuro labirinto dell'esperienza interna, nè s'interrompa lo stretto legame delle materie; ci conviene riprendere l'esame della seconda operazione, da quel punto stesso in cui abbiamo lasciata la prima. Ecco per tanto ridotti in breve ai principali capi tutti i risultati delle precedenti ricerche.

Lo spirito ha la capacità di sentire; e poichè non può egli alcuna cosa conoscere se pria cotesta non si manifesti a lui comechessia, segue che i sentimenti sono il primo requisito essenziale di ogni conoscenza.

Ma gli obbietti nudamente sentiti non uscirebbero mai dal modo confuso in cui ci si presentano, se non fosse l'attenzione che sorgesse a rendere l'impressione di un d'essi più viva delle altre.

E non pertanto lo spirito anzi che essere puramente sensitivo, intende bensì ciò che sente, e concepisce giusta il suo potere le cose quali in sè le rinviene. Laonde, se non si vuol confondere l'intelletto col senso e l'idea col sentimento, è forza ammettere che l'opera dell'intelletto non cominci un punto prima che s'intendano le cose quali esse in sè sono: sì che fatta l'ipotesi non più s'intendesse ciò che si sente, nè si concepisse più ciò che è qualche cosa; si scenderebbe di nuovo dall'intelletto al senso, e dall'idea al sentimento. Or lo spirito per lo ministero dei sensi raggiunge tanto in sè che al di fuori, dei veri subbietti modificati: egli dunque deve concepirli come tali, cioè deve giudicare che gli obbietti sentiti sono aggregati di modi inerenti alla loro peculiare sostanza. Per mezzo di questo giudizio gli obbietti diventano intelligibili, e noi possiamo dire di concepirli nella loro natura, di averne idea (*a*).

(a) Secondo il Rosmini, « questo giudizio a differenza di tutti gli altri produce egli medesimo il proprio oggetto, e mostra con ciò di avere un'energia sua propria, un'energia creatrice che merita tutta la meditazione del filosofo » (*Nuovo Saggio* ecc., Vol. I, Cap. III, art. IX). Egli dice così perchè suppone posto dall'intelletto l'elemento dell'essere, laddove noi avendo trovato nell'obbietto stesso i due suoi componenti, lo ponghiamo come un giudizio intuitivo, necessario solo a concepire intellettualmente le cose.

ARTICOLO I.

Dei giudizi qualificanti in generale

I. Questi passi abbiamo dati fin' ora nel quadro storico dei procedimenti del nostro pensiero; ma ecco un altro fatto che si offre ora alla nostra analisi. Quei tutti complessi che noi apprendiamo, ci si presentano determinati in varî modi, e con diversi rapporti. Questi modi e questi rapporti richiamano principalmente la nostra attenzione, e noi pensiamo tosto che il tale obbietto esiste nella tale o tale altra maniera. L' indole adunque di questa operazione dell'anima sta riposta nel qualificare diversamente gli obbietti, ovvero nel pensare che date qualità si trovano in dati subbietti: sicchè essa non è che un vero giudizio qualificativo.

Ma per pensare che qualche qualità esiste in qualche obbietto, è necessario supporre già formata l' idea del soggetto. Giacchè tosto che noi pensiamo che una cosa è sostenuta da un' altra, noi dobbiamo considerare quest' altra come sostegno della prima, e perciò dobbiamo giudicare che questa cosa è un soggetto. La conseguenza di questa osservazione è, che i giudizi qualificanti si sono giudizî secondarî, cioè tali che suppongano i giudizi constitutivi e primarî.

Ora poi, affinchè data qualità si potesse pensare esistente in dato subbietto, è necessario che si distingua la qualità dal subbietto cui si attribuisce. Perciocchè è manifesto, che non si può una cosa congiugnere ad un' altra, se prima non si consideri come distinta dall' altra. Un' astrazione è perciò necessaria a' giudizi qualificativi. Però separando essa le qualità dai subbietti, suppone già eseguiti i giudizî costituenti, e conseguentemente anche l' astrazione primitiva colla quale abbiamo percepito il predicato *esistenza* negli oggetti sentiti. Laonde questa operazione astrattiva prende il nome di secondaria. Finalmente è necessario che anche questa astrazione sia preceduta dall' attenzione sugli obbietti concepiti. Per la qual cosa nella seconda operazione cono scitiva, lo spirito 1° presuppone un subbietto già concepito mediante un giudizio primario; 2° si volge sopra lo stesso subbietto, a preferenza di ogni altra cosa, per opera dell' attenzione secondaria; 3° ne separa qualche modo

di essere in virtù dell' astrazione modale ; 4° pensa che il dato modo esiste nel dato subbietto , ovvero qualifica ciò che avea già concepito.

II. Si volga ora l' attenzione alla differenza di questa seconda specie di giudizi dalla prima.

Qualora noi pensiamo che la tal cosa sentita esiste , noi non facciamo che svolgere dai subbietti sentiti l'elemento *sostanza* , e quindi ricongiugnerlo di nuovo all' obbietto sentito con dire, « questa cosa che io sento è un vero subbietto ». Sì fatto giudizio quindi ha per termine il costituire primamente l' idea delle cose, ed esso non suppone altro che l'astrazione primitiva sui sentimenti. Qualora all' incontro noi pensiamo che la tal qualità esiste nel tal soggetto , noi astragghiamo dal soggetto variamente determinato qualche sua modificazione , e poscia la ricongiungiamo ad esso con dire, « che dato soggetto ha tale o tale altra proprietà ». Laonde questo secondo giudizio tende a qualificare le cose, e perciò suppone già formata l' idea del subbietto mercè di un giudizio constitutivo.

In mezzo poi a questa diversità restano essi identici in ciò, che sì nei primi come nei secondi noi non facciamo che pensare una cosa di un'altra; sicchè in ogni giudizio vi debbono essere due elementi, l' uno che si attribuisce ad un altro, *predicato*, l'altro a cui il primo si attribuisce, *soggetto*; ed oltre a ciò deve esservi un atto dell'anima che unisce o separa il predicato e il soggetto, *atto di affermazione*, o *di negazione*. Il giudizio adunque è una operazione dello spirito , colla quale poniamo una relazione qualsia fra predicato e soggetto (*a*)..

(a) Non può negarsi che questa definizione sia più ampia di quella che fa consistere il giudizio nell' attribuire un' idea ad un' altra. Ecco ciò che osserva a tal uopo il Degerando , citato dal nostro celebre Pasquale Galluppi. « Quando noi affermiamo a noi stessi l' esistenza di un oggetto esterno , noi formiamo un giudizio. Or questo giudizio sull' esistenza delle cose esteriori non può nascere dal paragone di due idee , perciocchè col paragone di due idee io trovo bensì le relazioni, che l' idee hanno fra loro , ma non esco per questo dalla mente mia , non pervengo mai per questo a giudicare ch' esiste realmente qualche oggetto fuori di me. Dunque il giudizio col quale affermo a me stesso l' esistenza reale di qualche oggetto esteriore, non può consistere semplicemente nel paragone delle mie idee » (*Histoire comparée des Systemes de philosophie, rélativement aux principès des connoissances humaines* , Tom. II, Ch. X).

Questo argomento è valido , ed esso ci fa vedere , come i giu-

Che se poi si volesse ridurre questa definizione comune, alle due speciali classi di giudizî primarî e secondarî, si potrebbe dire che i primitivi « son quelli che congiungendo l'elemento della sostanza agli aggregati delle modificazioni, ci fan concepire gli obbietti come subbietti modificati »; mentre i secondarî, « son quelli che attribuendo qualche qualità ai subbietti già concepiti, non fanno che qualificarli ».

III. La necessaria preesistenza dei giudizî costitutivi ai qualificativi, e il loro uffizio essenzialmente diverso, deve farceli riguardare come due successive operazioni dell' intelletto umano. Ma a meglio penetrare il bisogno che vi è di porre un giudizio costituente per aver la prima operazione conoscitiva o per produrre le idee, e quindi di far consistere la seconda operazione de' giudizî propriamente detti nel qualificarle; giova porre mente a tre principali ostacoli nei quali han rotto quei filosofi che hanno riposto in una semplice immagine la prima operazione conoscitiva dell' intelletto, rilegando così i giudizî costitutivi che i qualificativi a formar la seconda.

1° Non trovasi ben distinto in detta dottrina il senso dall' intelletto: perciocchè per aver l' immagine ovvero la semplice apprensione, non altro si richiede che il senso reso più vivo dall' attenzione, ma non un'operazione conoscitiva quale deve esser quella dell' intelletto, che ci faccia concepir l' obbietto come in sè lo troviamo (a).

dizi primitivi non attribuendo un' idea ad un'altra, ma un elemento delle idee degli obbietti, cioè dire l'esistenza, alle cose sentite; non son compresi nella comune definizione de' giudizi.

Resta salda perciò la data nozione più ampia del giudizio, che è la stessa dell' abate Rosmini. Essa non parla d'idee, ma di predicato e di soggetto, e perciò comprende non solo i giudizi che suppongono le idee, ma anche quelli che versano sui sentimenti.

(a) Questa osservazione è del Rosmini. « Il senso, dice egli, percepisce secondo Aristotele la cosa esteriore colle sue particolarità; e il secondo ciò solo percepisce che nella cosa esteriore v'ha di comune, avendo in sè tale virtù da limitarsi a questo nella sua considerazione. Ma che virtù sarebbe questa? (soggiunge Rosmini). Il senso varrebbe assai più, precependo oltre il generale anche il proprio: l'intelletto non sarebbe in tal caso che un senso limitato » (*N. Saggio*, Vol. I, Sez. IV, Cap. I, art. VIII). Secondo Locke all'incontro, non distinguendosi l' intelletto per altro che per apprendere più esclusivamente e con maggiore energia gli obbietti dei sensi, non sarebbe che un

2° Si rifiuta in secondo luogo la virtù di conoscere ad una operazione dell' intelletto. Osserva qui bene il Rosmini, essere questa dottrina contraria al comun senso degli uomini: perciocchè nel comune degli uomini suona lo stesso « aver idea, di una cosa », che conoscerla; e nessuno può intendere come si possa avere *idea* di una cosa, senza avere almeno qualche *cognizione* della medesima (*a*). Ma noi diciamo di più che quei che negano il dritto di cognizione alle idee, contradicono manifestamente sè stessi. Conciossiachè nessun di essi ha negato mai che l' intelletto sia potenza *conoscitiva*, cioè dire potenza la quale *intende* gli obbietti che si manifestano ai sensi, potenza che *giudica* che cosa essi sono (*b*). Or come ad una potenza conoscitrice si può attribuire un' operazione che apprende le cose senza conoscerle, e senza neppur concepirle come reali? Tale è la contraddizione derivata dalla confusione fra le operazioni dell' intelletto e quelle del senso.

3° È manifesto in fine il terzo errore riposto nel confondere in uno così i giudizî primarî che i secondarî, per costituirne la seconda operazione dell' intelletto; e basta per confutarlo ciò che si è detto circa la loro diversità e necessaria preesistenza dei primi (*c*).

senso più perfetto. « Egli non vi ha mezzo (dice colla sua aota saviezza ua autore che illustra questo paese, e cui noi non potremmo saper grado abbastanza) o lo spirito si arresta alla semplice veduta dell'oggetto, ed egli ha la semplice percezione, o rivolge la sua attenzioae alla realtà dell' oggetto, e tosto unisce due idee e ne forma un giudizio » (Galluppi, *Saggio filosofico* ec. Vol. I, Cap. I). Questa distinzioae è innegabile. Però si badi a non riporla, siccome opera il citato autore, come fra due fatti dell' intelletto: sì beae fra l' intelletto ed il senso.

(a) Ve. *Nuovo Saggio*, Vol. I, Sez. III, Cap. III, art. IV.

(b) E comune sentenza dei filosofi che: *Circa veritatem intellectus, circa bonum voluntas occupata est* (Heinnec. *Logica*, §. II). Laonde profoadamente dicevano gli scolastici, che nel pensiero l'ente si converte col vero.

(c) Fatti accorti adunque da questi intoppi a seguire un cammino diverso da quello segnato dai locchiani; non vogliamo qui in ultimo trasandare un passo del Wolf, dal quale apparisce come il lume della verità siasi fatto strada sempre tra filosofi, ad onta dei maggiori sforzi del loro spirito di partito per occultarlo.

« Io chiamo *pensiero*, dic'egli, quell' *atto* dell' aaima per cui *conosciamo che alcuna cosa ci è presente*. . . . . L' idea poi è la rappresentazione di una cosa nei nostri *pensieri* ». Così il Wolf nella sua

Confermati da ciò nella sentenza che i giudizi costitutivi sian necessari per farci concepire le cose, siccome lo sono i qualificativi per determinarle; pria di passare a farne alcuna divisione; ci conviene osservarne meglio la forma nella espressione che se ne fa colle parole (*a*).

operetta tedesca sopra le forze dell'intendimento umano. Da questo definizioni potrebbesi naturalmente conchiudere, che il Wolf ad aver l'idea abbia creduto necessario un atto dell'anima con cui *conosciamo* la data cosa, e giudichiamo che essa ci è presente. Gli esempi confermano questa interpetrazione. « Ho un'idea del sole, prosegue egli, quando i miei pensieri me lo rappresentano como *egli sia quel corpo* che illumina la terra. Ho un'idea di Dio quando *penso che egli è l'ente* che racchiude in sè la ragione dell'attualità del mondo » (*Riflessioni sopra le forze dell'intelletto umano*, Cap. I). Or chi non vede che nel concepire gli obbietti in tal modo si pronunzia un giudizio?

Ma il Wolf anzichè arrendersi a questa ragione, ha creduto sfuggirla con distinguere la *cognizione intuitiva* che è quella pensata solamente dall'intelletto, dalla *cognizione simbolica* che è quella espressa con parole. E disse, « che nella cognizione *simbolica* la prima operazione dell'intelletto si confondeva colla seconda, non però nell'*intuitiva* » (*Psycologia Ration.* §. 398). Il Rosmini cita questa distinzione del Wolf, e riflette giustamente: « Che essa non è che un effugio della difficoltà. Poichè quando io esprimo in parole una nozione, ond'è che io debbo esprimerla colla forma di un giudizio? sono io costretto ad esprimere colle parole più che non si contenga nelle idee? In tal caso se nelle parole io metto qualche cosa che nell'idee non si contiene, io vengo ad adoprar dei vocaboli privi di significato; o questo sarebbe cadere in un assurdo nominalismo. A cagion d'esempio, volendo io esprimere la mia nozione del triangolo dirò, « il triangolo è una figura di tre lati ». Ora il verbo *è*, che esprime l'esistenza possibile del triangolo, non è già una mera parola, ma ha qualche cosa di corrispondente nella mia mente » (Op. cit. Sez. IV, Art. III).

E tanto sembra bastevole a porre nella dovuta chiarezza gl'inevitabili ostacoli che s'incontrano, nello spiegare o distinguere le due prime operazioni dell'intelletto al modo lockiano, non che gl'inutili sforzi operati dai filosofi per isfuggire all'impero della verità.

(a) Se non che crediamo non sia senza utilità il discutere, almeno in questa nota, se pei giudizi secondari sia necessaria oltre l'astrazione del predicato dal soggetto, anche la comparazione: essendo questa una questione che riguarda la loro natura in comune.

È un fatto che volendo noi conoscere se un triangolo è uguale ad un altro, dobbiamo colla nostra mente identificarli fra loro, ed osservarne così il combaciamento dei limiti. Parimenti volendo sapere se, per cagion di esempio, l'animale che di presente ci troviamo sott'occhio sia veramente un leone, dobbiamo ravvicinare l'idea universale che abbiamo del leone, con quella dell'animale presente. L'atto dello spirito che ravvicina o identifica più idee, a fino di conoscerne la convenienza, è ciò che costituisce la *comparazione*. Essa perciò si può avere o

ARTICOLO II.

Dell'espressione dei giudizi nella loro legittima forma

I. Allorchè un giudizio si esprime con parole in quella forma nella quale esiste nel pensiero, cioè come allo che con-

quando si confrontano più idee di diversi individui siccome avviene nel primo esempio, o quando si avvicina un'idea più universale ad un'altra di minore *estensione* siccome avviene nel secondo.

La comparazione è un'operazione che conduce al giudizio, ma non si dee con questo confondere. Imperciocchè altro è l'atto col quale più idee si ravvicinano, ed altro è il risultamento che se ne ottiene, cioè la percezione del loro rapporto.

Per risolvere dunque l'enunciata quistione bisogna esaminare due cose, cioè: 1° È necessario pei giudizi secondari il confronto di più idee d'individui? 2° è necessario che il predicato di questi giudizi sia sempre un'idea universale, talchè per congiungerla al subbietto debba pria paragonarsi con esso?

Quanto alla prima inchiesta è evidente, che quantunque spesse volte qualifichiamo un individuo per qualche sua relazione cogli altri (come quando diciamo, « Giove è il più grande dei pianeti ec. »), non pertanto per lo più non facciamo che determinarlo per qualche sua stessa proprietà (come quando diciamo, « il sole è luminoso per propria virtù »). Or in tal caso qual bisogno v'ha di confrontar l'attributo col subbietto, se lo troviamo nel subbietto medesimo? Se noi troviamo nel sole la qualità di risplendere, qual bisogno c'induce a paragonarla con esso innanzi di attribuirgliela? Resta fermo perciò, che quando i giudizi non si estendono a pronunziare sulle relazioni di più individui, non vi ha dritto a presupporre alcun paragone.

Però riprendono altri, anche quando non usciamo da un solo individuo, noi per attribuire un predicato ad un soggetto abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni universali. A cagion d'esempio, quando diciamo « questo foglio di carta è bianco », « quest'uomo è sapiente », noi dobbiamo avere precedentemente l'idea generale della bianchezza e della sapienza; perocchè prima di congiungere questi predicati a questi subbietti, noi dovevamo considerarli come capaci di essere attribuiti a qualunque subbietto possibile. Or se il predicato è un'idea universale, per poter dire che esso compete a dato individuo, non può farsi a meno di confrontarlo prima con esso: laonde rimane saldo il principio che sia necessaria ai giudizi la comparazione. È tale il ragionamento che sostiene la seconda ipotesi superiormente proposta.

Ma per contrario, sembra essa nata dal confondere le idee astratte colle universali, talchè essendosi veduto che il predicato di ogni giudizio deve essere astratto, si è conchiuso che debba essere altresì universale. Distinte però queste due specie d'idee, non basta dimostrare che le idee astratte si richieggano per avere i giudizi, affinchè se ne potesse dedurre che sono necessarie anche le universali; ma si deve

giunge o separa una cosa da un'altra; prende il nome di *proposizione*. Sicchè la proposizione dee costare di tre termini: di un predicato cioè, di un soggetto, e finalmente di un termine il quale non altro significhi, che l'atto dell'intelletto nel pensare il rapporto del soggetto al predicato: questo termine è costantemente il verbo *essere*, chiamato *copula* perchè denota un legame.

L'espressione di questi tre termini, almeno implicita è necessaria ad avere la proposizone: però il verbo essere è quello che la constituisce. Così se si dicesse, « grand' uomo », non si avrebbe che una semplice espressione, laddove essa diventerebbe proposizione tosto che si dicesse, « quest' uomo è grande ».

Non sempre però la proposizione contiene in modo esplicito i detti tre termini. Si è pensato alla semplicità ed eleganza del discorso, e si è formato del predicato e della copula un termine solo. Si è detto, a mo' di esempio, « io vivo », in vece di dire, « io son fra viventi ». Da questa unione son risultati tutti i verbi detti comunemente adiettivi, perchè denotano l'atto dello spirito che attribuisce una qualità ad un soggetto. Il verbo perciò in tanto differisce dal nome, perchè oltre della cosa indica l'atto cogitativo dell'intelletto.

Si è pensato finalmente ad includere nel verbo anche il soggetto, e si è quindi fatto termimare in diverse desinenze, secondo che occorre a denotare la prima la seconda o la terza persona. Perciò disse Cesare, *veni vidi vici*,

chiedere di più: se le idee astratte sono necessarie ai giudizi si può dire anche lo stesso delle idee universali? Questa seconda questione non puo dedursi dalla prima, anzi sembra che debba risolversi negativamente. Perciocchè, se pria di congiungere una qualità ad un subbietto, uopo è riguardarla come distinta da esso; qual bisogno vi ha poi di considerarla come capace di essere attribuita ad altri indefiniti subbietti possibili? Così per giudicar che questa carta è bianca, basta il considerar questo bianco individuale come modo di essere distinto dal soggetto carta: siccome, qualora per la prima volta io veggo una pianta ignota, per certo posso giudicare di qualche sua qualità, senza che pria la consideri como comunè ad altre. La mancanza di ogni bisogno a ricorrere al secondo passo, di rendere universale l'attributo dei giudizi, ci dee far dunque conchiudere che la comparazione non è necessaria neppure a questa seconda operazione del pensiero: sicchè non si ha veruna ragione di supporla come requisito necessario ai giudizi qualificativi, nè mica in questa seconda ipotesi.

in vece di dire, *ego fui veniens*, *videns*, *vincens*. Parimenti in alcune parole isolate, esprimenti o una richiesta o un desiderio o un comando o una preghiera, si sono racchiuse delle intere proposizioni, le quali consistono nell'attribuire al proprio *me* qualcuno dei suddetti modi di essere delle sue facoltà: Quindi si è detto, « fa questo », in vece di dire, « io voglio che tu lo faccia »: « Udisti? », in vece di dire, « io ti richieggo se hai udito » ecc. Segue da ciò, che quantunque nel giudizio vi debbano entrare essenzialmente due elementi oltre un atto del pensiero, pure ad aver la proposizione basta un sol verbo che comprenda in sè il soggetto ed il predicato.

II. Queste cose riguardano la natura generica delle proposizioni. Chiedesi ora: per qual differenza si distinguono fra loro quelle che espongono i giudizî primitivi, dalle altre che esprimono i secondari?

Giova innanzi tutto notare, trovarsi il più delle volte molto dell'arbitrario nell'espressione dei nostri interni pensieri, nè rinvenirsi sempre effigiata nelle parole quella forma di concepir le cose che è propria dell'intelletto. Benchè in fatti la facoltà di conoscere sì nel concepir gli obbietti che nel qualificarli operi per un giudizio; non però sempre manifesta nella forma di proposizione queste due operazioni sue proprie. E per cagione d'esempio, si nominano con un sol vocabolo, « Dio, uomo, sole », obbietti tali, che non possono esser concepiti senza un giudizio constitutivo. Nell'istesso modo si qualificano degli obbietti con uno o più vocaboli, che non denotano verun atto dello spirito, e perciò non formano proposizione; quantunque in realtà racchiudano dei giudizî qualificativi. Un *Heu mihi!*, una reticenza, come il *quos ego* . . . di Virgilio, un vocativo, bastano ad esprimere uno o più di tali giudizî. Quanti non ne contiene la sola esclamazione, *O patria, o divum domus Ilium, et inclita bello Moenia dardanidum*! Queste tre lettere così disposte, D. O. M., valgono esse sole a manifestare un giudizio la cui intera espressione sarebbe, *Hoc monumentum vel thesis haec dicatur, vovetur, Deo Optimo Maximo*. Adunque ricaviamo da ciò, 1° che i giudizî, primitivi o secondari essi sieno, non vengono sempre espressi nella loro legittima forma di proposizione, ma spesso anche con una semplice enunciazione; e che perciò,

2° tanto i primitivi che i secondari restano alle volte nella loro espressione confusi.

Lasciando però questa ipotesi, qualora sì gli uni che gli altri vengono significati nella forma di proposizioni; sembra che possa ridursi tutta la loro differenza a quest'una cioè, che nei giudizi costitutivi non attribuendosi alcuna qualità al soggetto, il verbo *essere* non può denotare l'inesistenza ovvero *inerenza* di alcun attributo, ma soltanto l' *esistenza* del soggetto; laddove nei secondarî supponendosi già esistente il subbietto, il verbo essere non dinota che l'*inesistenza* dell'attributo, ovvero il legame del predicato col subbietto. I grammatici han conosciuto questo doppio uffizio del verbo essere, e l' han chiamato nel primo caso *aggettivo*, perchè oltre all'esprimere l'atto del pensiero serve altresì a determinare la natura del subbietto; nel secondo caso poi lo han detto *sustantivo*, perchè denota l'atto del pensiero soltanto. È osservabile tal differenza nelle due proposizioni componenti il ragionamento cartesiano, *Cogito*, *ergo sum*. Perocchè, ove la prima proposizione si esprimesse intera con dire, *ego sum cogitans*, si avrebbe appunto che il verbo *sum* dinoterebbe in essa l'inesistenza ovvero il solo legame; mentre nella seconda, *ergo sum*, esprimerebbe l'esistenza reale. « Quando si dice « Dio è onnipotente », scrive Galluppi, è l'onnipotenza che si attribuisce e si afferma del soggetto Dio: riguardo all'esistenza è essa supposta nel soggetto » (a). Non così quando Dio stesso pronunziò le sublimi parole, *Ego sum qui sum*; *sic dices filiis Israel*, *qui Est misit me* (b).

(a) *Lez. di Log. e Met.* Vol. IV, p. 119.

(b) Quistionano alcuni se la definizione possa dirsi proposizione o pur no. Da questa quistione ne dipende un'altra, cioè: se la definizione è proposizione, che cosa fa essa? esprime le idee o le qualifica?

Vi ha chi sostiene, « che non bisogna confondere la definizione colla proposizione propriamente detta. Perciocchè nella proposizione si suppone che i vocaboli i quali esprimono il soggetto e l'attributo del giudizio, abbiano tutti e due significato determinato, laddove nella definizione, del vocabolo che si appella definito, se ne determina il significato ». Questa ragione però è limitata alle sole definizioni di parole, e resterebbe sempre a dire che nelle definizioni di cose, dandosi un significato anche al soggetto (o a dir meglio ritenendolo secondo l'uso comune di favellare), si deve riconoscere una vera proposizione.

Ma di più noi diciamo in primo luogo, che ogni definizione su-

ARTICOLO III.

Classificazione fondamentale dei giudizi secondari, e delle diverse specie di proposizioni

I. Internando ora nuovamente l'analisi nella natura delle operazioni qualificative del pensiero, conviene fissarci tutti in quelle specialità per le quali alcune di esse formano qualche classe distinta dalle altre. Ci faremo adunque ad investigar quali sieno le diverse cagioni che inducono il nostro spirito a qualificare le cose, ovvero sopra quali diverse basi stiano fondati i rapporti che noi ponghiamo fra le nostre idee.

II. Il mondo delle realità in tanto ci appartiene, per quanti fatti la coscienza e i sensi ci manifestano; chè per certo ove i sensi non fossero, la natura sperimentale e visibile non esisterebbe per noi: sì che è dovuto alla facoltà di sentire

pone un interno giudizio: perciocchè nelle definizioni di cose noi pensiamo che il tal soggetto risulta di tali elementi, e nelle definizioni di parole noi pensiamo che dato vocabolo è segno di data idea. Laonde egregiamente scrive il Galluppi, « che bisogna osservare, che in rapporto al vocabolo considerato come suono, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico una figura terminata da tre linee si chiama triangolo, è lo stesso che dire: questo triangolo è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee » (Op. cit. Vol. I, p. 155). In secondo luogo notiamo, che questi giudizi vengono espressi nelle definizioni colla loro forma legittima, cioè per mezzo sempre di qualche verbo che indichi l'atto del pensiero, e questo si osserva sì nelle definizioni di cose che in quelle di parole. Qual requisito manca adunque per dire che le definizioni sieno proposizioni?

Però quantunque esse sieno vere proposizioni, non può negarsi che non appartengono ai giudizi qualificativi. In fatti lo scopo dei giudizi qualificativi, è di determinare un subbietto per qualche sua proprietà, come quando si dice « il triangolo ha i suoi angoli eguali a due retti ». Or la definizione non intende già qualificare un subbietto per qualche sua affezione: essa in vece non fa che manifestarlo in tutti i suoi elementi, e perciò decompone l'idea anzichè determinarla, siccome quando si dice « il triangolo è una figura terminata da tre linee ». La definizione perciò non è che una proposizione dichiarativa di qualche idea già formata, ed appartiene più alla manifestazione della prima operazione del pensiero, che all'espressione della seconda.

Sembra che la differenza delle definizioni dalle proposizioni considerate come enunciazioni di giudizi qualificativi, sia stata quella che abbia indotto alcuni logici ad escludere assolutamente le prime dal numero delle proposizioni.

ogni nostra relazione coll'universo reale, ed al ministero della coscienza e de'sensi la cognizione che abbiamo delle interne e delle estrinseche realità. Ma a questo fatto ne succede un altro: noi attendiamo a le realità concepite, e diciamo per cagione di esempio, « l'acqua estingue la sete, i corp' son gravi, io voglio, io desidero ec. », sol perchè tali li troviamo o coll'esterna sensibilità, o nella coscienza. È un fatto adunque che gran parte di quei giudizî co' quali qualifichiamo le cose, dipendono dall'esperienza, e per essa prendono il nome di giudizi *empirici*, *sperimentali*, *a posteriori*, *fisici*. Però lasciando il mondo de' fatti noi ci racchiudiamo spesso nella nostra mente a formare de' concetti vuoti di ogni realità, e pensiamo in seguito, che alla tal cosa così concepita appartiene questa o quell'altra proprietà. Così esempi grazia diciamo, « due quantità eguali ad una terza sono eguali fra di esse », « tutt'i corpi, che non sostenuti cadono, sono pesanti ec. ». Si inferisce da ciò che noi siamo forniti altresì della facoltà di qualificare le cose secondo il solo modo di concepirle, ed indipendentemente dall'esperienza: laonde questi giudizî vengono detti *razionali*, *puri*, *a priori*, *metafisici*.

Ma concentrati con questi giudizî nelle sole idee, noi non siamo in diritto di pronunciar nulla sulla realtà dei loro obbietti in natura. È un fatto che noi pensiamo che tutt'i corpi i quali non sostenuti cadono sono pesanti, che ogni cerchio ha i raggi eguali; ma è poi vero nel fatto, che tutt'i corpi non sostenuti cadono? che esiste qualche cerchio in fuori di noi? L'obbiettiva realtà di tali concetti non potendo essere attestata che dalla sola esperienza, dobbiamo conchiudere che i giudizî empirici sono in quanto a'loro obbietti *reali*, mentre i razionali se sono reali per lo spirito, sono per la natura *ipotetici*, ovvero puramente *ideali*.

Vi ha però un'altra essenziale differenza fra queste due specie di giudizî. Quando l'esperienza ci appalesa un fatto, essa ci fa ben conoscere il modo in cui va la cosa, ma non ci autorizza ad ammettere che essa vada necessariamente così, per maniera che non potesse accadere altrimenti. I corpi son gravi: è questo un fatto che ci vien dai sensi; ma è poi sì necessario che sien gravi, da restare impossibile qualunque caso in che si avveri l'opposto? « Ponghiam l'ipotesi di un corpo sito sopra un piano parallelo all'oriz-

zonte, scrive d'Alembert: per qual ragione, mentrechè nulla gli si oppone, non si muove lunghesso il piano? perchè non ascende esso in alto se niuna cosa gli fa contrasto? perchè in fine cade dall'alto in basso, tuttochè indifferente per sè a pigliar qual direzione si voglia? » (*a*). Ma per converso, quando noi affermiamo una cosa di un'altra, perchè la vediamo compresa nell'idea che ci abbiamo di essa formata; diviene per noi necessario attribuirgliela sempre che abbiamo l'idea della cosa determinata in quel modo suo proprio. Così, posta l'idea di due più due, dobbiamo necessariamente affermare, che ad essa convenga l'eguaglianza con quattro; siccome posto il concetto di un corpo il quale prema gli altri che gli son sottoposti, dobbiamo per necessità attribuirgli il predicato di *pesantezza*. Dunque potendo noi supporre, che gli obbietti presentatici dall'esperienza, sieno determinati in modo tutto diverso o contrario di quello in cui di presente li vediamo, segue che i giudizi empirici o reali sono in ordine alla nostra conoscenza *contingenti*, laddove i razionali e gl'ipotetici sono *necessarî*.

Or per la compiuta conoscenza della distinzione che intercede fra queste due specie di giudizî, vuolsi por mente al motivo onde proviene, che negli empirici possiamo concepire aggiunto o pur no un predicato ad un soggetto, però non così nei razionali. E per ciò che appartiene ai soli primi, ond'è ch'essi son contingenti? Sempre che un obbietto cade sotto qualsivoglia de' sensi nostri, certo è che ci rimane la potenza di far l'ipotesi che esso non sia, ovvero sia determinato tutt' altrimenti di quello che è. Quando noi pensiamo che la neve è fredda, noi siamo in ugual potere di concepire il contrario. « L'idea del soggetto neve, così colla sua solita chiarezza il Galluppi, si è quella di un corpo bianco che cade sulla terra dall'aria; ora nèll'idea di questo soggetto non è mica compresa l'idea del predicato. Di fatto prima che vi si avesse detto, che la neve è fredda, e prima ancora che l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio, *la neve è fredda*, perchè nell'idea del soggetto non è affatto compresa l'idea del predicato » (b). Nei giudizî contingenti a-

(a) *Élèmens de Philosophie*, par M. d'Alembert, Num: XVI.
(b) *Elementi di Filosofia*, Vol. I, Cap. III, §. 33.

dunque, se lo spirito ha il potere di concepir distrutto il legame fra il soggetto ed il predicato, ciò avviene perchè noi aggiugniamo al soggetto un'idea che esso non conteneva. È questa la causa per cui la scuola di Kant ha chiamati i giudizi contingenti *sintetici*, quasi volesse dirli « giudizî fatti per addizione », ovvero, giudizî di *coesistenza*, siccome sono stati detti da Locke. Ma quando per contrario lo spirito è nell' impossibilità di alterare il legame fra due idee; quando egli posta la nozione di un soggetto dee necessariamente includervi quella di un attributo; ciò non potrebbe avvenire, se l'idea del predicato non fosse compresa o in tutto o in parte nell'idea del soggetto. Ponghiamo in fatti che, prescindendo dall'esperienza, mi vegga astretto a porre un necessario legame fra l'idea A, ed un'altra B; per fermo se fra queste due idee non iscorgessi io alcuna medesimezza, l'idea B sarebbe per me estranea all'idea A. Or dire che un'idea è estranea all'altra, è dire che esse sono concepite come diverse: è dire che l'idea A non è l'idea B. Lo spirito dunque sarebbe costretto a percepire un rapporto necessario fra due idee, mentrechè per lui stesso non ne hanno alcuno, ciò che farebbe avvolgere in una contraddizione evidente. Conchiudiamo perciò, che se lo spirito è nella necessità di porre un inalterabil legame fra due idee, non può esservi indotto da altro, che dall'intima medesimezza che rileva fra di esse. Questa medesimezza tra più idee è stata detta *identità*, ed i giudizî necessarî nei quali tutti questa identità si rattrova, han preso altresì il nome di giudizî *identici*, ovvero secondo Kant *analitici*, perchè in essi il predicato è ricavato dall'idea stessa del soggetto.

Son tali le differenze che dividono i giudizî qualificanti in due grandi rami. Entrano nel primo i giudizî contingenti e sintetici per loro natura, ma obbiettivi e reali perchè fondati sull'esperienza; sono nell'altro tutti i giudizî necessarî sì ed analitici, ma ipotetici per l'universo reale, perchè racchiusi nella sola ragione. A non confondere però questa doppia specie di giudizî, dettano i logici le seguenti regole.

1° Primieramente i giudizî son contingenti qualora, ad onta che il predicato si allontani dal soggetto invece di pensarlo ad esso congiunto, l'idea del soggetto non resta di-

strutta nè in alcuna cosa mutata: ovvero allorchè, ad onta che il predicato si congiunga al soggetto, in vece di pensarlo separato da esso, non pertanto l'idea del soggetto medesimo rimane nella sua prima integrità.

2° Per converso i giudizî son necessarî, quando se il predicato vien rimosso dal soggetto, in vece di essere ad esso attribuito; l'idea del soggetto o si muta con perdere alcuna sua proprietà, o resta interamente annullata. Ovvero quando affermandosi il predicato del soggetto mentre che ne dovrebbe essere negato, l'idea del soggetto rimane o distrutta o in qualche parte mutata.

La classificazione della quale parliamo è una classificazione fondamentale dei giudizî qualificativi, perocchè essa non solo riguarda la diversità del legame che ponghiamo nei nostri giudizî, ma penetra nelle ragioni stesse che inducono il nostro pensiero a porre questi legami, e spiega i diversi modi nei quali possono essi venire stabiliti. Questa differenza fondamentale è principalmente osservabile fra la matematica pura e la fisica empirica, e noi vedremo in virtù di tal distinzione, come relativamente al modo in cui le scienze vengono stabilite, debbano esser divise in pure ed in miste.

III. Però da questa prima ripartizione ne dipende un'altra. Fondati sulle basi dell'esperienza o della ragione, noi consideriamo in varie guise le cose delle quali giudichiamo, e riguardiamo altresì in diversi modi i loro rapporti. Di qui è che risulta una classificazione secondaria dei giudizî qualificativi: l'analisi sui fatti del pensiero la renderà evidente.

Sia qualunque la causa dei nostri giudizî, egli non vi ha mezzo: o noi vediamo che un predicato conviene ad un soggetto, e glielo attribuiamo, o vediamo che non gli conviene e lo rimnoviamo da esso. Nel primo caso abbiamo un giudizio *affermativo*, nel secondo un giudizio *negativo*. Ma qui pongasi mente: dal vedere che ad un soggetto non compete un dato attributo, si può ben conchiudere che esso esiste determinato in tutt'altro modo fuorchè in quello espresso dal predicato, talchè senza stabilire il modo preciso in cui dato soggetto esiste, si può limitare da un lato solo coll'esclusione di qualche attributo. Così dopo aver veduto che ad un poligono di quanti lati si vo-

glia ripugna l'esser cerchio, possiamo formar questo giudizio, « il poligono è non cerchio », quasi volessimo dire con ciò, « il poligono può esistere in qualche dato modo, ma non per certo nella forma di cerchio ». La natura adunque di questi giudizî consiste nel limitare un soggetto da una parte e nel lasciarlo indefinito dall'altra: è questa la causa che ha fatto dare ad essi il nome di giudizî *indefiniti*. E poichè non può un soggetto essere limitato, senza che siasi prima veduta la sua ripugnanza con qualche dato modo di essere, segue che i giudizî indefiniti suppongano necessariamente i negativi. L'atto del pensiero che afferma nega o limita, costituisce ciò che si chiama *Qualità* dei giudizî: il perchè i giudizî in quanto alla qualità debbono essere o affermativi o negativi o indefiniti.

La differenza dei giudizî relativa alla loro qualità si osserva bensì nelle proposizioni: perciocchè nelle proposizioni affermative si fa uso della sola copula per dinotare l'atto del pensiero che congiunge, nelle negative si premette alla copula la voce *non* per dinotare l'esclusione di ogni rapporto fra il predicato ed il soggetto, nelle indefinite si lascia sola la copula, ed il *non* si antepone al predicato (l'anima è non mortale), per esprimere che il pensiero afferma che il soggetto esiste in qualche modo, ma ne esclude il sol predicato (a).

IV. Però lo spirito osserva bensì diversi riguardi, co-

(a) Stabilita la vera origine dei giudizî indefiniti, risulta chiaro l'errore di quelli i quali dal vedere che i giudizî negativi possono essere ad indefiniti ridotti, han conchiuso che non si danno veri giudizî negativi. Ecco come fra gli altri scrive nella sua *Grammatica* il Conte Destutt de Tracy. « Nelle proposizioni negative la negazione si trova nella forma dell'espressione, ma essa non è nel pensiero. Per esempio, quando io dico, Pietro non è grande, si dice comunemente che io formo un giudizio negativo, che io giudico che l'idea di esser grande non conviene a Pietro. Ciò non è esatto: io sento positivamente che l'idea di non esser grande gli conviene: la negazione fa parte dell'attributo » (Part. I, §. 4). Rilevasi da questo passo che il Tracy considera i giudizî indefiniti come indipendenti dai negativi: sicchè vedendosi da lui che ogni giudizio negativo può concepirsi positivamente nella forma di giudizio indefinito, ha conchiuso che non esistono per lo pensiero veri giudizî negativi. Questa conseguenza è falsa. Quando noi con un giudizio indefinito limitiamo un soggetto ad esistere in ogni altro modo, fuorchè in quello espresso dal predicato; noi abbiamo dovuto prima vedere la sua ripugnanza col predicato. Or in questo è riposto un giudizio negativo. I giudizî indefiniti suppongono adunque già formati i giudizî negativi, anzi che li escludano.

sì nell' affermare che nel limitare e nel negare. Lascia egli primamente alle volte assoluto e senza alcuna condizione il rapporto fra il soggetto ed il predicato, e prendono allora i giudizi il nome di *categorici*: per esempio, *Sum pius Æ-nea fama super aethera notus*. Si fa altre volte dipendere il rapporto tra il predicato e il soggetto da qualche condizione, e si hanno allora i giudizi *condizionali: Sed si fata Deum si mens non laeva fuisset, Impulerat ferro argolicas foedare latebras* ecc. I giudizi condizionali perciò debbono avere due parti: una che esprima la condizione dalla quale dipende il rapporto del predicato col soggetto, l' altra che dinoti lo stesso loro rapporto in quanto dipende dalla condizione: la prima parte dei giudizi condizionali vien detta *antecedente*, e prende l' altra il nome di *conseguente* (a).

Possiamo in terzo luogo attribuire o rimuovere da un soggetto un solo fra più predicati, senza determinar quale di essi sia attribuito o rimosso. *Aut prodesse volunt*,

(a) Notisi qui che nei giudizi condizionali il pensiero non occupandosi che della sola connessione fra l' antecedente ed il conseguente, non pronunzia nulla intorno la verità o falsità della condizione. Così quando dico: « Se l' anima umana è corpo essa è divisibile », io non affermo già che la condizione « l' anima umana è corpo », sia una condizione possibile; ma affermo solo che fra questa condizione ed il condizionato « l'anima è divisibile », passa una necessaria connessione. Sicchè ad avere un giudizio condizionale non si richiede che l' ipotesi sia possibile, ma basta la sola connessione delle due parti.

Avverte qui il Volf, a proposito dei giudizi condizionali, che possono essere ridotti ad essi anche i giudizi categorici. Perciocchè quando io dico, che il triangolo ha tre angoli, che Dio è onnipotente, « non è forse vero (scrive egli) che sotto le parolo di triangolo e di Dio qualche cosa necessariamente si sottintende? Or questo appunto che è sottinteso, cioè che il triangolo è lo spazio chiuso da tre linee, e che Dio possiede tutte le perfezioni in sommo grado, quest' appunto fa la condizione. Posso adunque benissimo mutare queste preposizioni in queste altre. « Se uno spazio è chiuso da tre linee rette, questo spazio ha tre angoli. Se un ente ha tutte nel piu alto grado le perfezioni, questo Ente è Onnipotente » (*Riflessioni sopra le forze dell' Intelletto* ecc. Cap. III. §. 7.). Questa dottrina si riduce a dire, che affermandosi nei giudizi categorici il predicato del soggetto sotto la condizione della definizione del soggetto (cioè fatta l' ipotesi che esso risulti di alcuni elementi in vece che di altri); si possono tali giudizi mutar benissimo in condizionali. È questo un fatto che non può esser negato. Però nota bene il Galluppi, che si debbono da questa legge eccettuare quei giudizi, il soggetto dei quali essendo semplice non può essere definito. « Sarebbe un parlar frivolo il dire « se l' esistenza è esistenza essa non è il nulla » (*Lez.* ecc. Vol. II, p. 28).

aut delectare poetae, Aut simul et jucunda et idonea dicere vitae. Questi giudizî vengono detti *disgiuntivi*, perchè in essi lo spirito divide il predicato nei suoi membri, lasciando indeciso qual di essi gli convenga o pur no (*a*).

I giudizî considerati come categorici condizionali o disgiuntivi, constituiscono ciò che si chiama *Relazione dei giudizi*, e nella loro enunciazione con parole, *Relazione delle proposizioni*. Sta riposta in essa un'altra classificazione secondaria dei giudizî qualificativi.

V. Ma conviene in oltre por mente alla diversa estensione sì dei soggetti che dei predicati. E primieramente, potendo il soggetto esprimere o un solo individuo o più individui ovvero qualche intera specie o genere, segue che secondo l' *Estensione* i giudizî sono o singolari o particolari o universali.

Questa diversità si osserva ancora nelle proposizioni, giacchè ordinariamente un soggetto singolare si esprime con dire *un solo*, ovvero con un nome proprio di un individuo, come Socrate ecc.; un soggetto particolare si esprime con dire *alcuni* ovvero *non tutti*; un soggetto universale con dire *tutti*, *niuno* ecc. Soglionsi però spesse volte queste espressioni tacere, e lasciarle supposte nel solo pensiero. Così Orazio in vece di dire, « sonvi *alcuni* ai quali io sembro troppo mordace », si espresse dicendo, *Sunt quibus in satyra videar nimis acer* ecc.: quindi si dice, « gli angioli son puri spiriti », in vece di dire, « tutti gli angioli son puri spiriti » ecc. (*b*).

(a) Perchè però il pensiero possa esser certo che fra diversi membri che costituiscono un predicato, vi sia qualcuno che abbia relazione o ripugnanza al soggetto, è necessario che nessun membro costituente il predicato stesso sia tralasciato, talchè non venga ad enunciarsi meno di ciò che si deve enunciare. Perciò se si dicesse, « che l' uomo o è comparso sulla terra per forza del caso, o in virtù delle leggi meccaniche della natura », questo giudizio disgiuntivo non sarebbe intero nè avrebbe fondamento solido, perchè mancherebbe un terzo membro al compimento del predicato, cioè « che l' uomo sia stato immediatamente creato da Dio ». La condizione dei giudizi disgiuntivi consiste adunque nella integrità delle parti enunciabili.

(b) Distinguono i logici due specie di universalità, la metafisica e la morale. La prima è quella la quale è perfetta e non ammette alcuna eccezione, come quando si dice: « Tutti gli animali son dotati di un anima »; la seconda è quella che quantunque ordinariamente si estenda a tutti i casi particolari, non è però senza qualche eccezione. Così quando Orazio diceva: *Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter*

VI. Resta in ultimo luogo ad osservar nei giudizi il numero delle idee elementari dalle quali risultano, ovvero la loro *Intensità*. E perchè abbia a risultar più precisa questa ultima divisione, la riguarderemo espressamente nelle sole proposizioni.

Or le proposizioni son dette *semplici* quando costano di un sol soggetto e di un sol predicato. Così questa, « Dio è eterno ».

Ma alle volte senza moltiplicare nè il soggetto nè il predicato, sogliamo ad essi aggiungere delle circostanze di più, per mezzo di qualche termine che indichi il rapporto delle circostanze aggiunte, o al soggetto principale, o al predicato, o al soggetto e al predicato insieme. Ad esempio:

Ille ego, qui *quondam gracili modulatus avena*
Carmen, et egressus silvis vicina coegi
Ut quamvis avido parerent arva colono:
Gratum opus agricolis; at nunc horrentia Martis
Arma virumque cano, *Troiae* qui *primus ab oris*, ecc.

Il soggetto del giudizio espresso in questi versi è appunto l'*ego*, ed il predicato è incluso nel verbo *cano arma virumque*: intanto senza distruggere l'unità di questo soggetto e di questo predicato, si aggiungono al primo tutte quelle circostanze che trovansi espresse fino alla metà del quarto verso, ed all'altro quelle che incontransi fino al terminar del periodo. Allorchè al soggetto o al predicato di una proposizione, ovvero all'uno e all'altro insieme si fa qualche aggiunzione, la proposizione intera vien detta *complessa*; l'aggiunzione poi fatta al soggetto o al predicato della proposizione intera, prende il nome di proposizione *incidente*, ed essa si distingue dalla principale perchè non

amicos, Ut nunquam inducant animum cantare rogati, Injussi nunquam desistant; non intendeva per questo prendere il soggetto senza alcuna eccezione.

L'autore dell'Arte di pensare con altri logici osserva, che quando si attribuisce qualche proprietà ad un soggetto unico del genere suo, come in questa proposizione, « Socrate fu guerriero e filosofo », la proposizione singolare equivale all'universale. Perciocchè ad avere una proposizione universale basta che il soggetto si prenda nella sua totale estensione, e senza restrizione di sorte: or questo appunto si verifica quando si attribuisce un predicato ad un soggetto unico.

ha un soggetto suo proprio, ma si riferisce al soggetto primario per mezzo del pronome relativo *il quale* (a).

Possono in terzo luogo le proposizioni constare di più soggetti, di più predicati, o di più soggetti e di più pre-

(a) Ciò che vi ha più da notare su tal proposito è, che di due specie possono essere le aggiunzioni, ovvero le proposizioni incidenti. Alcune volte l'aggiunzione non fa che dichiarare più largamente ciò che stava quasi confusamente racchiuso sotto l'espressione unica del soggetto o dell'attributo (senza che per questa aggiunzione si vengano essi a mutare o a restringere), siccome si osserva nell'esempio recato. In tal caso la proposizione incidente chiamasi *dichiarativa*; e poichè essa non altera in nulla gli elementi della proposizione principale, può esser vera indipendentemente da essa. Era falsa ed ingiusta l'accusa, che Socrate fosse stato ateo; e non per tanto in questa proposizione, « Socrate, il quale non fu lontano dall'ateismo, fece servire la filosofia al vantaggio della vita comune », la proposizione principale è vera.

Non potendosi però spesso attribuire un predicato ad un soggetto in tutta la sua estensione, conviene ricorrere a delle aggiunzioni le quali ne ristringano il significato, fino a che diventi proporzionato a ricevere un dato attributo. Così non potendosi di ogni nomo affermare che sia beato, vi aggiunse il Venosino la seguente restrizione, dicendo:

Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni foenore ecc.

(*Epodon*, II). In questa proposizione *beatus* è il predicato, il verbo *est* è sottinteso, tutto il rimanente discorso non è che un'aggiunzione fatta al soggetto *ille*, per restringere e determinare in modo la sua universalità, da potergli attribuire la qualità di essere beato. Le aggiunzioni fatte per limitare un soggetto prendono il nome di *determinanti*, e poichè l'intento di queste proposizioni e di rendere il soggetto capace di ricevere un attributo; si vede chiaro che il soggetto senza di esse perderebbe questa capacità: onde l'intera proposizione diverrebbe falsa. Così sarebbe falso che tutti gli uomini sono beati, se non si determinasse il soggetto con qualche proposizione che ne limitasse l'estensione. Sicchè in questo secondo caso, a differenza della precedente ipotesi, la verità della proposizione principale dipende dalla incidente.

Ma oltre alle proposizioni nelle quali la complessione cade sul soggetto o sul predicato, sonvene altre nelle quali la complessione si riferisce al verbo. Così dicendosi, « L'opinione è, al dir di Pascal, la regina del mondo », l'aggiunto « al dir di Pascal » non riguarda nè l'opinione, nè l'esser regina del mondo, ma esprime soltanto il modo col quale rapportiamo questo attributo al soggetto. Parimenti quando si dice, « forse, per certo, a mio credere ecc. tal cosa è o non è in dato modo », si vengono a formare delle proposizioni complesse in quanto alla forma.

dicati nell' atto stesso, ed allora son chiamate *composte*. Servan di esempio queste proposizioni: « Senofonte fu guerriero, filosofo ed oratore: Socrate e Cartesio furon filosofi: Cicerone e Lucullo erano uomini di stato e di lettere » (*a*).

La Qualità la Relazione l' Estensione e l' Intensità, sono le quattro forme, che comprendono in sè tutti i modi, nei quali è necessario che si considerino i predicati ed i soggetti, ovvero le loro relazioni nei giudizî secondari, sieno essi *a priori*, sieno fondati sull' esperienza (*b*).

(a) So non che alcune volte la composizione essendo manifesta nelle parole, la proposizione composta prende il nome di *esplicita*; ma restando altre volte la composizione racchiusa nel senso e nel pensiero soltanto, prendono le proposizioni il nome *di ellittiche* ovvero *esponibili*.

(b) Noi siamo per certo molte volte in arbitrio di non pronunziare alcun giudizio su qualche oggetto particolare, ma posto che noi passiamo a giudicarne, ci è necessario o di attribuirgli o di negargli qualche cosa, o pure di limitarlo con escludere da esso un dato modo di essere. Così è del pari necessario che noi limitiamo affermiamo, e neghiamo, o assolutamente, o sotto qualche condizione, o pure in guisa da non precisare qual sia il vero modo in cui pensiamo che qualche soggetto è o non è. Lo stesso dicasi dell' estensione, dovendo il soggetto esprimere o un solo individuo o più o tutti; e finalmente della intensità, secondo la quale ogni giudizio deve essere o semplice e composto o anche complesso. Segue da ciò che non può esservi giudizio che o non stia poggiato sopra uno dei due fondamentali principi di conoscenza, o che non appartenga a qualcuno dei dodici modi delle quattro cennate specie.

Queste specie adunque comprendono tutte le forme delle quali è necessario che i nostri pensieri si vestano. E poichè queste forme non sono condizioni speciali di alcun giudizio qualificativo, ma dipendono dalla loro natura comune; è chiaro che esse possono essere stabilite precedentemente all' osservazione di ogni caso particolare. Noi non sappiamo quai giudizî pronunzieremo in avvenire, perchè ignoriamo gli oggetti che ci verran presentati; ma possiamo intanto prevedere le forme che essi debbono prendere. La considerazione di queste forme dell' intelletto, senza attendere alla materia dei diversi giudizi che di tali forme si vestono, è quella appunto che costituisce *l' intelletto puro*, e l' analisi di questo forme è quella che vien chiamata da Kant, « analitica transcendentale dell' intelletto puro »; detta trascendentale perchè independente dall' esperienza.

Noi vedremo che di quest' analisi si servì Kant per trovare quali sieno gli elementi *a priori* di ogni conoscenza; limitandoci qui in ultimo a notare, che un grave difetto della classificazione kantiana, e di quelle di ben molti logici, è il non avere convenientemente distinta (almeno nell' ordine apparente ed esterno) una classificazione fondamentale che riguarda i principi sui quali stanno stabiliti i nostri giudizi, da un' altra secondaria che riguarda le diverse forme delle quali i giudizi stessi si vestono.

ARTICOLO IV.

Delle affezioni delle proposizioni

I. Chiamano i logici *affezione* delle proposizioni, l'effetto che nelle proposizioni produce l'atto dell'affermazione o della negazione.

E quanto all'affermazione: se il predicato si congiugne al soggetto, è segno che s'intendono ancora congiunti tutti gli elementi che entrano nel predicato; giacchè se un solo di questi non convenisse al soggetto, non si potrebbe ad esso attribuire il predicato intero. Laonde la prima affezione è la seguente:

1° Nei giudizî affermativi il predicato si congiugne al soggetto secondo tutta la comprensione.

Ma quando io attribuisco ad un soggetto un dato attributo, io non fo che limitarlo al soggetto soltanto. Se dico, « qualche uomo è pio », non attribuisco la pietà a qualche uomo se non restringendo ad alcuni l'universalità di questo predicato; sì che nelle proposizioni affermative il soggetto è quello che determina l'estensione del predicato. Da ciò ne deriva, che:

2° Nelle proposizioni affermative il predicato non s'intende congiunto al soggetto secondo tutta l'estensione sua, ma secondo quella del soggetto.

II. Per converso, quando un'idea separasi dall'altra, non si richiede che l'idea negata non abbia alcuna cosa la quale possa convenire al soggetto, ma basta che l'intera idea sia tale da disconvenire al medesimo, ancorchè vi rimanga qualche parte che possa isolatamente attribuirglisi: sicchè,

3° Nei giudizî negativi il predicato non si separa dal soggetto secondo tutta l'intensità, ma solo secondo la totalità ovvero il complesso dei suoi elementi.

Finalmente separandosi un predicato da un soggetto si viene a porre tal differenza fra di essi, che niun altro predicato identico a quello che si è separato possa mai convenirgli. Così dicendosi, « che il sasso non è pensante », viene a separarsi l'esser pensante dal sasso in modo, che niuna cosa che pensa possa esser sasso. Di fatti se qualche

cosa che pensa fosse un sasso, sarebbe falso il giudizio, « che il sasso uon pensa ». Laonde:

4° Nei giudizî negativi il predicato è negato del soggetto secondo tutta la sua estensione, talchè se è un genere si neghi l'intero genere, e se è una specie si neghi l'intera specie (*a*).

CAPITOLO IV.

DELLE OPERAZIONI DEDUTTIVE DEL PENSIERO

Lo stato di una continua deduzione di conoscenze, proprio dell'umano pensiero, è un fatto contestato dalla coscienza, e trovato già precendentemente dall'analisi istituita sull'attuale condizione delle nostre facoltà conoscitive. Così sogliamo dedurre dall'attuale il primitivo, l'occulto dal cognito: così dal presente passiamo a prevedere il futuro.

Ma per dedurre conviene supporre qualche conoscenza dalla quale possa un'altra esser dedotta. Abbiam veduto che queste conoscenze elementari delle operazioni deduttive si ottengono mediante alcuni giudizî coi quali pensiamo che data cosa è o non è in dato modo, e che per egual ragione questi giudizî suppongono come loro elementi le idee delle cose, concepite mercè i giudizî costituenti. Lo stato attuale di deduzione è dunque uno stato composto risolvibile nei suoi elementi prossimi quali sono i giudizî qualificativi, e remoti quai sono i giudizî costituenti le idee.

Se però tanto gli uni che gli altri sono elementi di deduzione, segue che i soli giudizî, primitivi o secondarî essi sieno, non ci forniscono che di conoscenze primitive soltanto. Tali sono i dati delle scienze naturali poggiati sull'esperienza, e gli assiomi universalissimi delle scienze *a priori*. Allorchè poi lo spirito operando sulle verità primitive o di fatto o di ragione, ne ottiene in risultamento delle altre conoscenze; queste a distinzion delle prime son chiamate dedotte.

(a) Questa dottrina logica, che per avventura può sembrare qui sterile, mostrasi feconda di applicazioni allorchè trattasi del metodo analitico delle proposizioni (Ve. appresso, Part. III, Cap. III).

Avendo noi, in virtù degli stabiliti precetti metodici, ripresa l'analisi dello stato attuale delle nostre facoltà conoscitive dai suoi primi elementi; possiamo or dire di aver seguito il pensiero in quei procedimenti che riguardano le sue conoscenze intuitive ed immediate, tanto cioè nei giudizî primarî che nei secondari. Compiuto così lo schiarimento delle parti, resta ora a risalire alla distinta nozione dello stato attuale di operazioni deduttive, dalla di cui analisi abbiamo fatto principio.

ARTICOLO I.

Dell' induzione

I. Quando dopo avere osservato un dato numero di fatti noi profferiamo un giudizio su qualche loro comune proprietà; noi non facciamo che conchiudere dalle parti al tutto, o dal particolare all'universale. L'oro, l'argento, il ferro, l'ottone, il platino, il rame, il piombo ecc. si liquefanno all'azione del fuoco: dunque tutt'i metalli perdono all'azione del fuoco la loro durezza. In questa operazione colla quale lo spirito, in virtù dell'esame compiuto di ciascun *inferiore* afferma o nega qualche proprietà di ciò che è superiore, consiste appunto l'*induzione completa*. La legittimità di questa induzione è incontrastabile, perocchè dessa dopo la scoverta dei fatti si profferisce, per così dire, da sè medesima.

Molti però l'han considerata come una specie di deduzione infruttuosa. « L'induzione di Aristotele (così vien chiamata da Stewart l'induzione completa) è per vero una compagna idonea del suo sillogismo, sempre incapace di farci progredire di un passo solo nell'acquisto di qualche nuova conoscenza » (*a*). Non può negarsi che questa induzione non faccia acquistarci alcuna conoscenza nuova; perocchè non sarebbe più completa qualora si estendesse a qualche fatto di più di quelli osservati. E non pertanto diciamo che essa è di massimo giovamento alle scienze, per quel legame e per quella unità che pone tra i fatti moltiplici e separati dell'esperien-

(a) *Philosoph. de l'Esprit humain*, T. III, Ch. IV, trad. par. Theod. Jouffroy.

za. È per l'induzione in fatti che dall'esame di ciascun individuo noi deduciamo delle conseguenze universali, siccome dal vedere che ciascun pianeta ad accezione del sole è opaco, noi conchiudiamo che tutti i pianeti ricevono la loro luce dal sole. Nell'istessa guisa deducono universalmente i geometri, che su di una stessa base, dalle medesime parti, non si possono costruire due triangoli distinti che abbiano i lati rispettivamente uguali; dal vedere in due casi particolari, che l'un di essi triangoli non potrebbe cadere nè al di dentro nè al di fuori dell'altro.

II. Ma egli avviene il più delle volte che sull'osservazione di pochi fatti, noi innalziamo una conoscenza che abbraccia il passato e il futuro, e si estende a tutti i casi possibili. Esseri limitati in un punto di questo universo, noi conosciamo le leggi che lo governano in tutti i luoghi, noi crediamo fermamente che esse l'hanno accompagnato in tutti i tempi, noi viviamo sulla fiducia che proseguiranno ad essere le stesse in avvenire. Così noi pensiamo, che gli uomini sono stati e saranno quai sono, sì nell'aspetto morale e socievole che nell'aspetto fisico; che in tutti gli anni futuri nella state si mieteranno le biade ecc. Non di rado avviene altresì che noi siamo indotti ad inferire una conoscenza universale, appena dalla limitata esperienza di un caso solo. « Così il bambino, dice Stewart, a cui sarà accaduto una volta sola di bruciarsi il dito alla candela, teme il ritorno del dolore se egli l'avvicina alla fiamma di un'altra candela, o ad un'altra fiamma qualunque: egli attribuisce in conseguenza la proprietà di bruciare ad ogni specie di fiamma ». Questa sorte di deduzione poggiata sopra un caso solo è ordinaria negli uomini, e par che su di essa poggi quel detto di Esopo . . . .

Qui turpi fraude semel *innotuit,*
Etiamsi verum dicat amittit fidem.

È necessario dunque riconoscere nel nostro pensiero una tendenza o spontaneità di dedurre l'universale dal particolare: l'esercizio di questa tendenza mercè la quale deduciamo conseguenze universali dall'esame di alcuni fatti dell'esperienza, prende il nome d' *induzione incompleta.*

Or poi, quando noi da uno o più fatti deduciamo una co-

noscenza che li comprende tutti, o ci versiamo intorno le qualità di una cosa guardata di per sè e non come produttrice o prodotta da altre, ovvero attendiamo alla sua cagione ed al modo tenuto da essa nell' operare. « Da ciò si originano due sorte d' induzioni bene distinte: induzione delle proprietà generiche, ed induzione delle cagioni e leggi: osservando isolatamente le sostanze e gli attributi s'inducono le proprietà ed i generi, ed osservando le produzioni e gli atti s' inducono le cagioni e le leggi » (*a*).

Ma da quali principî è guidata questa tendenza dell' umano pensiero nell'innalzarsi da pochi fatti osservati ad una dednzione universale? Primieramente, quando dal vedere che data qualità conviene a dato soggetto osservato, noi conchiudiamo che l' istessa qualità conviene anche agli altri oggetti simili non osservati; noi supponghiamo il principio, « che soggetti simili son dotati di qualità anche simili e per contra ». Quando poi dal vedere in alcuni casi che date cagioni producono effetti determinati, noi stabiliamo le leggi universali delle produzioni e dei cambiamenti della natura; noi venghiamo col fatto a servirci dell' altro principio, « che cause simili producono effetti simili e per converso ». Sicchè le cennate due specie di induzioni incomplete differiscono altresì, per la diversità dei principî che vengono dal pensiero supposti. Son questi i due così detti *principî di analogia*, dalla stabilezza dei quali dipende, per quel che andrà a dirsi, il valore delle induzioni.

III. Rileva però molto conoscere innanzi le gravi opposizioni mosse da Hume contro la certezza di questa specie di operazioni deduttive, fondamento di tutte le scienze naturali, da che Galilei Bacone e Vinci richiamaron le menti ad osservar la natura. Divise Hume le scienze in due classi principali: la prima comprende le relazioni fra le idee, la seconda versa sui fatti (*b*). Facendo indi passaggio da questa divisione alla ricerca dei principî sui quali riposano le verità di fatto, riconosce egli siccome fuor di quelle cose che noi sappiamo perchè ci son dinnanzi presentemente, tutte le conoscenze universali che possediamo circa l' ordine dell' universo materiale, son poggiate sulla supposizione, che

(a) Mamiani, *Rinn. della Filos. ant. Ital.* Par. I, Cap. XI, §. III.
(b) Buhle, *Hist. de la Philosophie moderne* etc. Vol. V, §. XI.

tutti gli esseri della natura simili a quelli che ci circondano hanno le stesse proprietà e son sottoposti alle stesse leggi. Laonde viene egli ad ammettere qual fondamento delle induzioni i due detti principî di analogia, riducendoli insieme all'espressione comune della similitudine del futuro col passato, ovvero alla costanza dell'ordine della natura (*a*).

Ma oltre a ciò credette egli necessario di ammettere una tendenza del nostro spirito, in virtù della quale non solo immaginiamo una successione di avvenimenti uniforme all'attuale, ma regoliamo di più con tutta fiducia sulla costanza di questa successione la nostra condotta: questa tendenza è chiamata da Hume *sentimento della credenza*. Perciò scriveva: « Il sentimento della credenza non è che una concezione più intensa e più ferma dei semplici atti d'immaginazione ». Sicchè il famoso scettico concorda fin qui con ciò che sulla stessa materia si è detto: perocchè concede egli, 1° che è d'uopo ammettere nel nostro spirito una tendenza induttiva, 2° che questa tendenza suppone i due principî di analogia, ovvero quello della costanza della natura.

Chiedesi ora però: l'induzione della quale si parla è essa una operazione puramente istintiva, o è tale che partendo da una tendenza spontanea va poi a raggiugnere qualche fondamento certo, ed a procedere sopra dati sicuri? Il citato filosofo risponde, che il fondamento delle induzioni non è nè intuitivamente evidente nè una conseguenza dimostrata.

In fatti questo giudizio, « il futuro è simile al passato », non può riguardarsi come un giudizio necessario, poichè nell'idea del passato non si trova quella della sua similitudine coll'avvenire; nè può dirsi che sia una conoscenza poggiata su fatti, poichè il futuro cessando di esser tale tosto che diventa un fatto ed è raggiunto da noi,

(a) Secondo Hume: « L'uomo che sentendo il bisogno della fame mangia i soliti cibi, aspetta con sicurezza l'effetto altre volte sperimentato da'cibi stessi. Questa stessa aspettativa spinge l'agricoltore ad affidare alla terra la semenza: in una parola se noi crediamo che date qualità ed effetti sono propri di tutti gli obbietti simili agli attuali, noi lo crediamo perchè ci aspettiamo un futuro uniforme al presente, e perchè non temiamo alcun cambiamento nelle leggi della natura ». Così il Galluppi che profondamente studiato l'avea (*Lettere Filosofiche* ccc. Lett. VIII).

resta sempre superiore all' esperienza. Da ciò deduce egli che noi non abbiamo alcun motivo di affidarci con certezza alla costanza del corso della natura, e che i principî di analogia sui quali poggiano tutte le scienze positive non hanno alcun fondamento *(a)*.

Ma per contrario, se la costanza della natura non è una verità necessaria, può dirsi che non sia una verità di fatto, un attestato continuo dell'esperienza? Nel corso della vita umana noi possiamo distinguere una infinità di fatti e d'istanti, i quali al di fuori del primo, relativamente ai precedenti rappresentano altrettanti futuri. Ora scorrendo col nostro pensiero per questi istanti, noi troviamo che in ciascun di essi, cominciando da quello di cui abbiamo memoria, tutti i fatti collegati sotto le rispettive specie o leggi si son presentati uniformi sempre a quelli osservati nei precedenti istanti. Il sole atteso prima dell'aurora si è mostrato a noi come nei giorni scorsi, e noi vediamo succedersi le stagioni come nei passati anni. Anzi una gran moltitudine dei fatti della natura, uscendo dai limiti della nostra vita, diventa un attestato di tutta l'umanità, perocchè nessuno ha mai lasciato detto che sia avvenuto il contrario. La costanza dell' ordine della natura, i principî di analogia e la similitudine del futuro col passato, restano perciò stabiliti come un dato di continua sperienza.

IV. Noi dunque convenghiamo con Hume nell'ammettere un istinto induttivo, ma ci allontaniamo da lui in assegnare all' induzione un valore scientifico. Quasi tutti i filosofi concordano in ciò, ma alcuni di essi vorrebbero limitarsi a dare alle induzioni un diritto di sola probabilità *(b)*.

(a) Ecco perciò l' ultima espressione del sistema di Hume. « Io credo, dice egli, potere con certezza affermare, essere le quantità ed i numeri i soli oggetti di una vera scienza e di una verace dimostraziane: tutte le altre indagini dello spirito, versando su materie di fatto, non sono capaci di dimostrazione . . . . La caduta di una selce può estinguere il sole, o almeno non siam sicuri dell' opposto; e la volontà dell' uomo può arrestare il corso dei pianeti » (*Recherches sur l'Entendement*, n. XII).

(b) In un articolo dell' Enciclopedia il signor Diderot scrive: « D'où savons-nous que toutes les pierres sont pésantes? Quelle preuve avons nous de l'existence particulière de notre estomac, de notre cocur, des nos visceres? L' analogie. L' on ce mocqueroit de quelqu' un qui douteroit de ces vérités; cependant s'il osoit demander que

Se l'induzione partendo da certa nostra ingenita tendenza va poi a raggiungere la realtà dei fatti, sicchè proceda scientificamente sul dato sperimentale della costanza dell'ordine di questo universo; uopo è ripetere la differenza fra le induzioni certe e le probabili dalla diversità degli avvenimenti, i quali or si uniformano alla costanza dell'intero ordine, ed ora sembra che vadano vagando fuor d'ogni legge e misura. Entrando dunque nell'esame di questa diversa specie di fatti, conviene attendere in primo luogo alla costanza o pure all'incostanza delle qualità nell'inerire a soggetti simili, e quindi alla costanza ovvero alla varietà delle produzioni delle rispettive cause.

Tutti veggiamo che gli esseri della natura sono in una mutazione continua, e dotati ora di alcune ora di altre qualità. Le ricolte sono ora sterili ora ubertuose, gli uomini, gli animali, la temperatura dei giorni e delle notti, sono in un cambiamento continuo. In generale, quelle qualità le quali variano ad onta che i soggetti restino gli stessi, chiamansi *accidentali*. Lo stesso va detto anche delle cagioni. Una misura di rigore presa da un legislatore alle volte tranquillizza i popoli, ed alle volte li solleva a tumulto; la stessa bevanda guarisce un individuo e ne uccide un altro; un cibo in dati casi piace ed in altri disgusta. Sonvi adunque ancora delle cause eventuali, le quali non sempre producono gli stessi effetti. Or le induzioni (sieno esse di generi ovvero di leggi) versandosi in questo caso sopra effetti o qualità che possono esservi o no, non valgono a darci alcun risultato certo; per cui rimane ad esse un diritto di sola probabilità, proporzionato alla maggiore o minor frequenza nella quale si mostrano o le qualità accidentali inerenti ai soggetti, ovvero gli effetti provvenienti da certe cagioni. « Così se per esperienza sappiamo che di venti uomini infermi di una stessa malattia e curati nel medesimo

l'on exposat les poids des raisons que l'on a de penser ainsi, je crois que l'on pourroit s'y trouver embarassé: car cette conséquence, *cela se fait d'une telle manière chez les uns, donc cela se fait de la meme manière chez tous les autres*, n'est point une conséquence legitime; . . . . nous chercherons seulement à en faire connoitre la nature, à la reduire à ce qu'elle est, c'est-à-dire à un principe de probabilité . . . . . » (*Encyclopedie* etc. Vol. VIII, art. Induction). Sembra che non dia altro valore all'induzione il Wolf, e fra i più recenti l'italiano Paolo Costa (*Modo di comporre le idee*, Cap. XXX).

modo, ne sono sempre risanati all'incirca dieci, e dieci all'incirca ne sono morti; in questo caso la nostra probabilità a giudicare, che un novello infermo sia per risanare coi mezzi medesimi, sarà pari all'inclinazione che avremo a giudicare il contrario. All'opposto se di 60 medicati i risanati saranno 20, è manifesto che la quantità della nostra speranza sarà un terzo del totale, e che qui la probabilità del buon esito si potrà esprimere in questo modo: $\frac{20}{60}=\frac{1}{3}$ ».

Ma per contrario noi veggiamo che gli oggetti della natura si mostrano in altri innumerevoli casi uniformi sempre, e dotati delle stesse qualità in qualsisia condizione si trovino. Così la pietra è sempre dura e pesante, il sole è sempre luminoso ecc. Tali qualità son dette *essenziali*. Lo stesso dicasi anche di moltissime cause che producono costantemente e nella stessa guisa l'effetto loro. Il sole produce ogni giorno le alte e le basse maree, fa germogliare le piante in ogni anno ecc. Or se tanto le qualità che gli effetti sono essenzialmente congiunti coi loro soggetti o colle loro cagioni (per quel che l'esperienza medesima ne fa conoscere); per qual motivo l'induzione dovrebbe mutare la loro natura, e darci la loro permanenza come soltanto probabile? Per qual ragione si direbbe che probabilmente la cicuta avvelena, se l'esperienza continua ci ha fatto conoscere che è questa una qualità essenziale della cicuta? Resta perciò a dire che l'induzione limitata a ciò che vi ha di costante e di essenziale sì nelle qualità che nelle cagioni, ha tutto il valore di una piena certezza: laonde merita di esser ristretta l'opinione del Diderot e degli altri citati scrittori (*a*).

Peró (per quel che riguarda l'induzione delle leggi) si potrebbe credere alle volte che un fatto sia la vera causa di un altro, sol perchè spesso si è visto ad esso congiunto. Così dall'aver qualche volta osservato che le morti dei grandi uomini sono state accompagnate da strani fenomeni e da sedizioni de' popoli, si potrebbe rendere universale la legge, che quando queste rivoluzioni avvengono ha dovuto morire qualche gran personaggio. Sicchè a distinguere le vere cause dalle apparenti, bisogna attendere:

(a) Ve. nota prec.

1° se l' una cosa segua l' altra in modo che la supponga necessariamente, e che ove quella dalla quale dipende venisse tolta, si verrebbe a rimuovere anche essa; 2° se fra la causa che produce e l'effetto, vi sia almeno tale relazione, che questo possa spiegarsi per mezzo dell' altra. Applicando queste due regole ai due fatti suddetti, si scorgerebbe, qualmente non vi ha fra di loro alcuna relazione di causalità.

V. In seguito di questa analisi possiamo dunque conchiudere circa l' induzione incompleta:

1° Che essa ha origine dalla tendenza induttiva, propria delle nostre facoltà di conoscere:

2° Che procedendo sopra i due principî di analogia, delle qualità e delle cagioni; essa si dee dividere, per riguardo agli obbietti, in induzione di generi e di leggi:

3° Che queste induzioni hanno un fondamento legittimo di certezza, perchè poggiano insieme sul dato sperimentale della costanza del corso della natura, che in sè comprende ambedue i detti principî di analogia:

4° Che secondo la costanza o la variabilità dei fatti che l' esperienza ci mostra, l' induzione in riguardo al suo valore è o probabile o certa (a)

VI. Poco diversa dall' induzione baconiana è la così detta induzione socratica. Socrate non era scettico, ma aspi-

(a) Gli antichi filosofi avean conosciuto che per far progredire le scienze era necessario misurare le forze dell' intelletto, e regolarle nell' acquisto delle conoscenze: ma trascurata questa specie di deduzione induttiva o sperimentale, si eran essi rivolti nelle loro dialettiche a prescriver regole sillogistiche a tutte le forme possibili di ragionamenti. L' organo di Aristotele fu diretto a questo solo scopo. Per ovviare ai difetti di questa logica, Bacone compose il famoso *Novum organum scientiarum*, il cui principale intento è di mostrare la maniera di fare una buona induzione, come il fine dell' *organum* di Aristotele è di fare un buon sillogismo. In quest' opera adunque Bacone imprende a far conoscere che il lento progredir delle scienze ai tempi suoi, provveniva dall' insufficienza della logica scolastica nel far trovare la verità, e dalla mancanza delle induzioni sperimentali.

E per tale ragione che l'induzione incompleta vien detta baconiana: ma il Romagnosi nelle annotazioni ad una memoria « Su' progressi e sviluppi della Filosofia o delle scienze Metafisiche dal principiare del XIX secolo », ha dimostrato che: « Galilei diede il primo l' esempio di questo buon metodo; ch' egli apportò il frutto delle scoperte, e fondò la scuola della naturale Filosofia, come i più dotti di Europa compresi i francesi confessarono » (*Indicatore Lombardo*, 1835).

rando a ristaurare l' antica filosofia non gli conveniva nemmeno mostrarsi dommatico. Il metodo di argomentare perciò del quale ei si serviva era tale, che senza affermare mai nulla, conduceva gli altri per via di interrogazioni a conchiudere da alcuni fatti noti ed innegabili ad altri fatti simili ma non conosciuti. Potremmo col Facciolati recarne il seguente esempio: *Cithara daturne pulsanda nobili viro an perito Citharaedo? perito Citharaedo. Clavus daturne gubernandus nobili viro an perito Nauclero? Perito Nauclero. Valetudo permitturne curanda nobili viro an perito Medico? Perito Medico. Ergo etiam ad reipublicae regimen non viri nobiles sed regendi periti* (a). Cicerone ne riporta varî esempi, e la definisce dicendo: *Inductio est Oratio quae rebus non dubiis captat assensionem ejus quicum instituta est: quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum quibus assensit probetur* (b).

ARTICOLO II.

Del ragionamento

I. All' induzione consegue naturalmente il ragionamento: avvegnachè, se per l' industria induttiva lo spirito umano deduce le leggi universali dai fatti particolori dell' esperienza; accade altre volte che seguendo un contrario cammino, viene egli in chiaro di qualche nuova verità col soccorso di alcun' altra conoscenza più universale: ed ecco come.

Allorchè ci volgiamo a conoscere una occulta proprietà di qualche obbietto, ovvero un altro fatto qualunque che non si manifesti in atto alle nostre ricerche; non resta altro che esaminare diligentemente e raccogliere quanti dati certi possiamo sull' obbietto già noto. Avviene allora che nella natura di questi fatti raccolti, noi troviamo spesso tal legame cogli altri fatti dei quali andiamo cercando; che ci autorizzi a conchiudere, siccome in qualunque soggetto questi dati ovvero proprietà note si trovano, debbonsi trovare

(a) *Logicae* Tom. I, Pars III, Cap. II.
(b) Cic. *De Invent. Rethorica*, Lib. I, Cap. XXXI.

ancora le altre proprietà occulte. Cerco sapere se lo spirito umano sia semplice: raccolgo i fatti noti e veggo che esso è pensante: mi occorre alla mente, dietro accurata analisi, che è della natura di ciò che pensa l'essere sostanza semplice; e conchiudo che tale ancora è lo spirito umano — Vedesi in questa specie di deduzione, che il pensiero attribuisce o nega un'occulta proprietà a qualche soggetto, perchè 1° ha trovato in esso qualche nota proprietà, 2° perchè vede che dovunque questa proprietà nota si inviene uopo è che si trovi anche la tal'altra proprietà recondita. Questa specie di operazioni deduttive colle quali il pensiero attribuisce un'ignota proprietà ad un soggetto, perchè la vede compresa in tutta l'estenzione di qualche altra nota proprietà che a questo soggetto compete, chiamasi *ragionamento*. Sicchè nel ragionamento si debbono avere tre idee e tre giudizî, dei quali il primo pensi qualche nota proprietà trovarsi in dato soggetto, il secondo pensi che dovunque una tale cognita proprietà si trova se ne rinviene anche qualche altra, il terzo esprima l'inserzione della proprietà dedotta nel soggetto del primo giudizio. Segue da ciò che in ogni operazione di questa natura il pensiero in tanto attribuisce un predicato occulto ad un soggetto, perchè vede che questo soggetto comprende in sè qualche nota proprietà, e questa ne comprende un'altra dedotta: laonde il principio di ogni ragionamento, ordinato nell'esposta maniera, è l'assioma, « Ciò che contiene il continente, contiene anche il contenuto ».

II. Ma in questo modo di riguardare il ragionamento noi abbiamo seguìto l'ordine dell'invenzione soltanto, cioè abbiamo veduto come il pensiero dall'esame di un soggetto viene, col soccorso di un'altra verità, a conoscere qualche ignoto attributo. Avviene spesso però che nell'esporre altrui un ragionamento già formato nel nostro pensiero, noi seguiamo un ordine diverso. Perciocchè non essendovi in tal caso bisogno di partire dall'esame del soggetto, per trovare in esso una proprietà tale che ci somministri un passaggio ad altre proprietà occulte; noi diamo principio al ragionamento con un giudizio, il quale non esprime già che a dato soggetto conviene data proprietà conosciuta; ma in vece enuncia il principio universale, che dovunque questa proprietà nota si trova, deve trovarsi ancora qualche altra determinata proprietà. Così in vece di dire: « Io

penso : ciò che pensa è semplice : dunque io son semplice » ; pongo per principio la seconda verità già trovata, e dico ; « Tutto ciò che pensa è semplice : io penso : dunque io son semplice ».

Analizzando questo secondo modo di ordinare un ragionamento, noi troviamo che in esso il pensiero, non cominciando dall' esame del soggetto nè passando quindi a quello del predicato, viene a perdere l'ordine delle tre idee, e gli rimane in primo luogo una proposizione che esprime una verità generale, cioè che qualunque cosa ha tal natura ha pure la tale proprietà ; in secondo luogo gli resta una proposizione la quale enuncia, che il soggetto del quale si chiede saper qualche proprietà, è appunto una cosa che ha tale natura : per cui egli conchiude che dee avere la tal proprietà. La forza della deduzione in questo caso sta in ciò, che la prima proposizione contiene la conseguenza, e la seconda dichiara che la conseguenza è contenuta nella prima. Imperciocchè, per potersi dedurre una proposizione da un' altra, è necessario che la proposizione dedotta sia compresa in essa, e che si conosca che vi è compresa. Sicchè quando nel ragionamento si perde l' ordine dell' invenzione, e si attende alla sola distribuzione delle proposizioni secondo la loro universalità, si vede manifesto che domina l' altro principio insegnato dai logici, « che una delle premesse dee contenere la conclusione, e l'altra deve dichiarare che vi è compresa ».

Deducesi da questo discorso, che il ragionamento si può considerare secondo l' ordine delle idee o della invenzione, e secondo l'ordine delle proposizioni : nel primo caso domina l' assioma, « il continente comprende il contenuto », nel secondo serve di fondamento il principio che, » una delle premesse contiene la conclusione, l'altra fa noto che vi è compresa ». Or nell' uno e nell' altro di questi due casi è necessario, che il soggetto ed il predicato della conclusione si trovino già enunciati nelle due proposizioni precedenti, e che il legame posto fra il soggetto ed il predicato della conclusione sia lo stesso, che si è conosciuto passare fra il soggetto e la sua nota proprietà, e fra questa proprietà nota ed un' altra prima non conosciuta. Che se in fatti nella conclusione vi fosse o un elemento di più ovvero un legame diverso di quello che è nelle premesse,

la conclusione sarebbe o tutta estranea o in qualche parte superflua, e perciò sempre illegittima. Sicchè in ambo i casi suddetti è necessario che l'ultimo giudizio del ragionamento non faccia che ripetere le idee, ed il legame dei due primi. Ora in questo consiste *l'identità formale*, base unica di ogni operazione ragionativa, e principio da cui dipendono tutte le regole sillogistiche. L'identità formale è perciò necessaria ad ogni ragionamento.

Ma non si dee tale identità confondere colla materiale. Identità materiale dicesi l'intima medesimezza conosciuta senza l'intervento di alcun'altra idea, fra il predicato ed il soggetto di una proposizione; laddove l'identità formale è riposta nel conoscere il rapporto dei due termini dell'illazione, mediante l'intervento del termine medio nelle premesse. Sicchè l'identità materiale è sempre immediata, la formale è sempre mediata.

III. Il ragionamento espresso in tutti i suoi giudizi prende il nome di *Sillogismo*. Nel sillogismo dunque vi debbono essere tre termini oltre le copule, e tre proposizioni. Secondo tutti i logici, l'attributo della conclusione appellasi *termine maggiore*: il soggetto della stessa conclusione chiamasi *termine minore*: il termine col quale si paragonano successivamente tanto il maggiore che il minore si nomina *termine medio*. La proposizione poi in cui entra il termine maggiore, chiamasi la *maggiore del sillogismo*: la proposizione in cui entra il termine minore, si chiama *minore del sillogismo*; e chiamasi *illazione* quella proposizione che ha per termini il minore ed il maggiore insieme (*a*).

(a) Contro questa distribuzione e denominazione comune, insorge il Mamiani dicendo: « Che gli antichi inversero l'ordine naturale del sillogismo pel concetto che fecero, che l'intento suo è di dedurre un particolare dal generale; e perchè il generale cade sempre nella seconda proposizione, a questa dettero il seggio curule e la domandarono *maggiore*. Ma nel fatto quella è prima proposizione la quale cangia il proprio attributo in soggetto della seconda e riceve il frutto del sillogismo, il quale consiste in accrescere un predicato nuovo alla concezione di un soggetto » (*Rinnov. della Filosof. ant. Ital.* Par. I, Cap. XII). Dopo aver veduto quale è l'ordine inventivo del ragionamento, noi non possiamo rifiutare al certo la critica che il Mamiani fa dell'antico modo di considerarlo, e diciamo pure con lui che con maggior proprietà di vocaboli si dovrebbe chiamar *maggiore* del sillogismo la prima proposizione nella quale entra il soggetto da cui il ragionamento comincia, e *minore* quella nella quale entra il predicato.

Senza lasciar dunque di riguardare l'ordine inventivo nel quale il ragionamento procede, possiamo supporre tre diverse ipotesi. Chiedesi alle volte conoscere qualche nuova proprietà di un fatto reale, col soccorso di qualche verità anche di esperienza. Per esempio: « Veggo dei giunchi: so che simile pianta non suol dimorare che o in riva ai fiumi o in paludosi terreni; concludo, che l'acqua è di presso ». Avviene altre volte che per conoscere qualche proprietà nuova di un fatto si ha ricorso ad un principio razionale. Così chi si pose a cercar la causa degli aeroliti, dovette dir fra sè stesso: « Nella caduta di una pietra dal cielo io veggo un effetto; ogni effetto deve aver la sua causa; dunque questa caduta dee provvenire da qualche cagione ». Ma limitati e racchiusi nelle nostre idee astratte, noi per conoscerne le ignote relazioni, non possiamo ricorrere ai fatti i quali sono estranei ai concetti che noi ci formiamo, nè possono rivelarci qualche nuovo loro rapporto: siamo allora astretti a ricorrere a qualche altro principio anche *a priori*. Così diciamo: » A e B sono uguali a C: or due grandezze uguali ad una terza sono uguali fra loro: dunque A è uguale a B ». Di qui la divisione dei raziocini in *Puri*, *Misti* ed *Empirici*.

Segue da ciò che l'identità materiale non è sempre necessaria ai ragionamenti. Se però non può darsi ragionamento che non sia identico in quanto alla forma; vedesi chiaro che anche nei ragionamenti empirici dee rinvenirsi tal rapporto d'identità fra l'illazione e le premesse, che poste le prime si debba porre anche l'altra. Dunque nei ragionamenti empirici, siccome in ogni altro, possiamo considerare le premesse come una condizione, e la conseguenza come un condizionato dipendente necessariamente dalla condizione. Così di questo ragionamento empirico, « ogni uomo è mortale; Tizio è uomo, dunque è mortale »; possiamo formarne una proposizione condizionale con dire, « se Tizio è uomo morrà come gli altri ». Or se questa connessione fra la condizione ed il condizionato si esprime in una sola proposizione condizionale, vedesi che essa non dinota più una verità contingente ed empirica, ma ne-

Però, lasciando sane le idee, è meglio evitare un cambiamento di parole che porrebbe nel linguaggio dialettico la massima discordanza.

cessariamente congiugne o rimuove un dato predicato da un soggetto già determinato in tutte le sue circostanze. Sicchè abbiamo, che un ragionamento empirico si può ridurre ad una proposizione identica. Però essendo essa identica non è che ipotetica, nè potrà mai applicarsi ad un fatto reale, se pria l'esperienza non fa vedere avverata l'ipotesi. Laonde è necessario un altro giudizio empirico, in forza del quale noi possiamo conchiudere che in dato fatto particolare, avendo luogo la condizione, si dee trovare eziandio il condizionato espresso nel primo giudizio. S'inferisce legittimamente da ciò, che tutti i ragionamenti empirici possono essere ridotti a misti. Così possiamo dire: « Se i giunchi son pianta acquastrina, uopo è che sia l'acqua di presso a quel luogo in cui sono. Ora veramente i giunchi son pianta aquatica: l'acqua è dunque di presso ».

Attendendo perciò al fondamento diverso sul quale vengono stabiliti i ragionamenti, possono esser essi divisi nelle due classi distinte di ragionamenti puri e misti: onde le scienze considerate come una serie di ragionamenti (poichè le induzioni stesse vengono dai ragionamenti supposte), conservando la stessa distinzione, debbono essere altresì in pure ed in miste divise.

IV. Due strane sentenze di alcuni rinomati filosofi, ci danno ora occasione di rilevare tutta l'utilità di questa specie di operazioni deduttive dell'umano pensiero. Primo fra questi l'abate di Condillac, dopo avere addotti alcuni esempi algebrici per rilevare, « qual connessione conservino in un raziocinio i giudizi »; conchiude, che in una serie di ragionamenti, « l'ultimo giudizio non è contenuto nel penultimo, nè il penultimo in quello che lo precede, e così in seguito; se non perchè l'ultimo è identico col penultimo, il penultimo con quello che gli va innanzi ecc.; e si conosce che questa identità e connessione forma tutta la prova e certezza del raziocinio ». Da questa identità il Condillac deduce, « che nei raziocinî la serie dei giudizi è la stessa, e non avvi che la sola espressione che cangi » *(a)*.

Contraddice a questa famosa sentenza del Condillac, primieramente la sua stessa dottrina. Perocchè nel seguente capitolo confessa egli, che tutto l'artifizio del raziocinio

(a) *Logique ou art de penser*, Par. II. Chap. VII.

« consiste nel dedurre una incognita da alcuni dati cogniti raccolti (a) ». Or se l' incognita è diversa dalla cognita, nel ragionamento non è « la sola espressione che cangia », ma anche l' idea. Contraddice in secondo luogo la natura stessa del ragionamento, riguardato anche nel solo ordine delle proposizioni. E per vero: dovendo la proposizione universale costare di un soggetto più esteso della proposizione particolare dedotta, dovrà ancora il soggetto della prima avere minor comprensione di quello della seconda, e per contrario il soggetto della seconda dovrà contenere qualche elemento di più di quel della prima. Or potrà mai dirsi che un' idea la quale comprende maggior numero di elementi di un'altra, sia poi identica con essa? potrà dirsi che l'idea di uomo sia la stessa di quella di Alessandro? Conchiudiamo perciò, che le idee e le proposizioni più universali, tuttochè per la loro estensione comprendano le altre meno universali, pur non le contengono in quanto alla comprensione: sicchè per questo lato le seconde rispetto alle prime son vere conoscenze diverse, e non mere diverse parole.

V. Conobbe il Tracy (b) questo errore del Condillac, ma non per questo diventò cauto abbastanza per non cadere in un errore di poco minor peso insegnato già dallo Stewart (c). Concordano dunque questi due filosofi in dire, che il ragionamento supponendo preesistenti nell' animo alcuni concetti e giudizî, non può avere nessuna virtù inventiva di qualche nuova conoscenza.

Secondo questa dottrina resterebbe misterioso il modo in cui lo spirito umano ha progredito in tante ignote verità nelle scienze. Ma a porre una certa adequatezza nell'importante quistione delle forze del ragionamento, uopo è distinguere in esso un doppio uffizio, rispondente al doppio modo in cui si è visto potere un ragionamento essere ordinato.

Già si è detto che quando il ragionamento comincia non dal soggetto principale, ma dalla proposizione più universale, son necessarî due dati; cioè che la proposizione universale contenga la particolare, e che di più lo spirito sappia che vi è contenuta. Or se la conoscenza di queste due

(a) Op. cit. Chap. VIII.
(b) *Logique*, Ch. I, p. 98, Bruxelles 1826.
(c) Ve. *Philosoph. de l'esprit humain*, Tom. III, p. 144, trad. par Jouffroy.

cose è una condizione per lo ragionamento ordinato in così fatta maniera, vedesi chiaro che non resta ad esso a scovrire alcuna verità che non erasi già presentata al pensiero. Sicchè in tal caso il ragionamento non ha alcun potere inventivo. Resta non pertanto ad esso un esteso potere dimostrativo, perchè ammessa la verità della proposizione universale, non può negarsi quella della sua particolare (*a*).

Ma i detti filosofi non hanno atteso ad un altro uffizio del raziocinio, relativo al modo originario in cui il pensiero procede nel ragionare. Si è già osservato che per arrivare a scovrire una ignota qualità, il primo passo sta nel raccorre quei fatti noti, che ci possono offrire un passaggio. Ora in una proposizione che esprime, « a dato soggetto convenire alcune note proprietà », non si comprende certo l'altra proposizione che enuncia il legame che queste note proprietà hanno con altre ignote; ma tutto il passaggio dalla prima proposizione alla seconda si può effettuare, per quel che a noi sembra, in due modi. Alcune volte all'occasione della proposizione che dinota l'inerenza di alcune proprietà note ad un soggetto, ci si risveglia nella mente un giudizio altre volte formato sul rapporto di queste proprietà con altre. Così nel dire, « io qui veggo dei giunchi », mi sovvengo che simile pianta non suol vegetare che in acquosi terreni. Rilevasi altre volte il legame del noto coll'occulto, in virtù del confronto che si fa con altre idee ovvero con altri fatti. Così dopo aver detto « che io penso », passo a confrontare l'idea del pensiero con quella della rappresentazione del moltiplice fatta nel semplice, e quindi colla semplicità della sostanza pensante.

Si fa chiaro da ciò che il secondo giudizio di ogni ragionamento, ordinato nel suo modo naturale ed originario, viene a scovrire un nuovo attributo; onde la conseguenza esprimendo il rapporto di questo nuovo attributo col soggetto principale,

(a) Concordano in questa verità il Tracy e lo Stewart, ed essa è feconda di una importante illazione che riguarda tutta la logica degli antichi. Conciossiachè dall'aver considerato gli antichi nel ragionamento il solo ordine delle proposizioni, ne è avvenuto che la loro dialettica (comprese tutte le regole sillogistiche) anzichè aprir la strada a nuove dottrine, si è limitata solo a far che si riducessero ad alcune dimostrazioni le verità già possedute. Di qui il disprezzo in che molti moderni hanno immeritamente avuto l'antica logica e l'istesso raziocinio.

viene ad accrescere il suo concetto con un predicato prima non conosciuto. Che se dopo il secondo giudizio, senza esprimere l'illazione, si passasse o per nuovo confronto o per forza di anteriori induzioni, ad indagare qualche nuovo rapporto del predicato già noto con altre ignote attinenze; sarebbe manifesto che si verrebbe così ad ogni passo a scorgere qualche nuova proprietà di quel soggetto dalla cui analisi si è fatto principio. Ove dunque si esamini il vero procedere del pensiero nel ragionare, non resta dubbio a fare della sentenza del Tracy a dello Stewart quella stessa ragione, che si è fatta della strana dottrina del Condillac.

VI. In seguito di questo discorso siamo in dritto di conchiudere che doppio è l'uffizio del ragionamento, siccome è doppio il modo di ordinarlo. Perciocchè se il ragionamento si riguarda nel suo andamento originario e secondo l'ordine delle idee, esso è *inventivo;* se si considera secondo l'ordine delle proposizioni e nella sua espressione secondaria, è unicamente *dimostrativo* (*a*). Questi due uffici del

(a) Risponde a questo doppio ufficio del ragionamento ciò che sul duplice scopo dell'umana ragione scrive il dotto padre Gioacchino Ventura: nome caro a chiunque ami filosofia sana e non divisa dalla religione. *Quoniam in rerum causis investigandis* (così egli) *duplici ratione procedi potest, altera, qua mens humana, quidquid ut verum tueri debet, ipsa sibi invenire contendat, altera qua verum aliunde exceptum ipsa demonstrare conetur* (*De Methodo Philosophandi.*, Cap. I, Art. V, p. 33). Distinto per tal modo il raziocinio in dimostrativo ed inquisitivo, ne deduce la più importante applicazione con riconoscere una Filosofia di Dimostraziono diversa da quella d' Invenzione. *Est autem nobis* PHILOSOPHIA INQUISITIONIS, *studium veritates omnes individualibus hominis facultatibus, nullo Religioni respectu habito, reperiendi;* PHILOSOPHIA DEMONSTRATIONIS *vero, studium veritates omnes, a Religione vel traditionibus haustas magis magisque internoscendi, illustrandi, roborandique, argumentis undequaque petitis* (p. 36.). E passando alla storia, fa quindi vedere come appo gli Ebrei e i ss. Padri della Chiesa fu sempre vera filosofia dimostrativa delle verità ricevute dalla prima tradizione, o dalla stessa Verità Increata che pose la sua dimora fra gli uomini: a differenza della filosofia discordante dei greci e dei novatori, che si disperde in sua balia nei campi delle invenzioni e dei sogni (Loc. cit. Art. VI). Se non che non è da trasandare, come il chiaro autore non intenda escludere in tutto dalla filosofia di dimostrazione il retto uso di quelle investigazioni istituite dall'umana ragione circa le verità secondarie, le quali sono strettamente avvinte alle credenze fondamentali della religione della società e della scienza. Or ecco le sue parole. *Cum Philosophiam Demonstrationis commendamus, non nos quidem naturales humanae rationis fines angustiori quam par est am-*

raziocinio comprovano sempre più, che la ragione non è un nome vano, nè un mezzo inefficace a scovrire alcuna cosa di nuovo. Pure considerando che uomini di grande autorità nelle scuole hanno sostenuto il contrario; non sembrerà superfluo di rendere più evidente questa verità con esaminarla, 1° nei raziocinî empirici, 2° nei misti, 3° nei puri.

Passiamo nei ragionamenti empirici dal noto all'ignoto, o in virtù di qualche induzione precedentemente ottenuta, ovvero in seguito di qualche nuova esperienza. Il marinaio al vedere nel più forte della tempesta apparire alcuni fuochi sulle estremità delle antenne (volgarmente detti Castore e Polluce), si ricorda che a questo fenomeno è succeduta sempre la calma, e si assicura su questa induzione, che non sarà lontana a ritornare anche allora. Chi imprende a calcolare il peso dell'aria, non potendolo conoscere nella pressione provata dai corpi che sono tutti immersi dentro di essa; cerca far sì che un fluido in parte ne sia premuto ed in parte entri libero in un tubo dal quale è stata l'aria estratta. Così con cimentar la natura, venne Torricelli a questo risultamento: che una colonna d'aria pesa tanto, quanto una colonna d'acqua di egual periferia sollevata dalla sua pressione — Vedesi in ambo queste ipotesi come lo sperimento e l'induzione si contemprano non radamente col raziocinio, e fanno cammino eguale: « il che proviene, siccome il Mamiani si esprime, da ciò che la mente umana ha un solo modo (o almeno uniforme) e non più di operare ».

Scovresi nei ragionamenti misti alcun nuovo rapporto tra fatti, o in virtù di qualche assioma o per mezzo di una verità dimostrata *a priori*. Tutti son certi che i corpi egualmente pesati alla bilancia, son di peso eguali fra loro. I sensi ci mostrano che il sole, avvicinandosi per l'intero spazio dell'anno ora ad un polo ora ad un altro, viene a percorrere gradatamente tutti i punti, che sono fra due luoghi de-

bitu coerceri volumus, eamque ad revelatas veritates naturalibus argumentis tantum demonstrandas reduci, legittimo Inquisitionis usu, et per summam injuriam penitus interdicto. . . . . . ast circa veritates subalternas seu derivatas inquisitionem utique admittit; nec impedit quidem quominus recta ratio tot subalternas veritates ex veritatibus primis deducat, quot legitimo nexu deduci possunt (Ve. nota a pag. 36, Op. cit., Roma 1828).

terminati del nostro orizzonte visibile. Sostituendo colla immaginazione a quest' orizzonte un altro orizzonte più ampio, che divida la terra in due parti eguali; noi avremo due cerchi massimi dei quali uno è immobile, l' altro si aggira intorno ad esso in modo da intersecarlo due volte all' anno. A questo giudizio empirico si associa l' altro razionale, che due cerchi massimi s' intersecano sempre in parti eguali: sicchè noi conchiudiamo che vi è un tempo in cui il cammino del sole e l' orizzonte razionale si dividono egualmente a vicenda. Conosciuta questa verità se ne inferisce facilmente, che in quel tempo in cui questi due cerchi massimi così s' incontrano, il giorno deve essere eguale alla notte. In questi casi si vede come la ragione si compenetra ai fatti, e fa progredir l' esperienza.

Aggiungesi finalmente qualche nuovo concetto ad una conoscenza *a priori* in un modo non dissimile dal precedente, o in seguito cioè di qualche assioma, o in virtù di altra verità dimostrata. « Ignoro di quanti piedi sia l' area del quadrato A; lo confronto col parallelogrammo C, e conosco che questi due parallelogrammi hanno la stessa base e la stessa altezza. Mi occorre all' animo che i parallelogrammi aventi la stessa base e la stessa altezza sono eguali, e dico: « il quadrato A, è eguale al parallelogrammo C. Ma il parallelogrammo C, ha l'area per esempio di cinque piedi; dunque l' area del quadrato A, da me cercata è di cinque piedi ». Ecco che per via di sillogismo si è aggiunto all' idea che era in me del quadrato A, un elemento che essa per me non aveva, e che non mi era manifesto per intuizione primitiva (*a*).

Rendesi evidente da ciò come il ragionamento valga in molti casi a fruttarci vere conoscenze nuove, del pari che l' induzione. Delle regole necessarie a queste due operazioni deduttive, affinchè procedano con legittimità, sarà parola nella seconda parte della scienza logica, la quale imprendendo a dimostrare il valore delle operazioni conoscitive, prenderà il nome di razionale ovvero obbiettiva: bastandoci per ora di essere risaliti dopo lo schiarimento delle parti alla notizia distinta del tutto composto, quale è lo stato di deduzione proprio dell' umano pensiero. Salvo che bisogna

(a) Il riferito esempio è tolto dal Costa.

soggiungere a compimento un brevissimo cenno intorno i vari modi di esprimere i ragionamenti.

ARTICOLO III.

Delle varie espressioni del ragionamento

I. È noto per quel che si è detto, che l'intera espressione del ragionamento si ha nel sillogismo: perocchè enunciandosi nella sua maggiore il paragone del termine medio col maggiore, e nella minore quello del minore e del medio, resta esaurita in esso ogni espression di confronto. Solo rimane a dire come sogliamo di continuo alcuna cosa o detrarre od aggiugnere al modo sillogistico di ragionare, a fin di evitare, non pur nell'uso comune di favellare ma sì bene nel linguaggio scientifico, l'adoperamento iterato delle tre proposizioni. E innanzi tutto, avvenendo assai spesso che qualcuna delle due prime proposizioni del sillogismo, così dette *premesse*, sia tanto evidente da non se ne richiedere nè anche l'esposizione; noi lasciamo piuttosto che altri la supponga da sè e vi supplisca col proprio pensiero. Si asseconda così l'indole della mente umana, la quale anche nell'ascoltare gode porre alcuna cosa del suo. Questo modo accorciato di ragionare, colla soppressione cioè della maggiore o della minore, viene addomandato *entimema* (a). La bella sentenza del poeta: *mortalia facta peribunt, Nedum sermonum stet honos et gratia vivax*, non è che un accorciamento di un raziocinio, la cui intera espressione sarebbe: « Ogni cosa mortale ha il suo fine: le voci sono opre mortali; dunque dovranno perire ».

II. Se però spesso si tace una delle due prime proposizioni perchè esente da dubbio, occorre per contrario altre volte non solo enunciarla, ma aggiugnervi di più qualche prova per la sua confermazione: lo che vale formare un altro ragionamento, a fine di rendere evidente la verità di qualche premessa men chiara. Gran parte delle Apologie de'Ss. Padri può ridursi ad un così fatto modo composto di argo-

(a) Questa parola esprime ora tutt'altro di ciò che dinotava presso Aristotele. Il quale ne' Primi Analitici (Cap. XXVII) chiama ενθυμημα il sillogismo dedotto dal verisimile.

mentare: perocchè due cose si proponevano essi a dimostrare, dalle quali inferivano la necessità della rivelazione. « L'una (lo diciamo colle parole di dotto scrittore) che i popoli del gentilesimo erano gravemente infermi della mente e del cuore, per ciò che a Dio e alla morale s'appartenera: e il provavano colla pittura viva e parlante di tutti i loro costumi. L'altra che nessun rimedio non potevano apportare a' loro mali nè i falsi loro iddii, nè l'umana filosofia: il che venivano mostrando con la stessa lor teologia, sia *civile* sia *poetica* sia *filosofica* ». E da cotali due premesse chiara è l'illazione che deducevano, circa la necessità della rivelazione e della grazia. Questo modo di confermare un raziocinio con altri raziocini prende il nome di *epichirema*.

III. Che se dopo aver fatto un sillogismo ci serviamo della sua conseguenza come di maggiore di un altro sillogismo, per dedurne qualche nuova illazione, in tal caso si ha il *prosillogismo*. Or si avverta che per prolungare sì fattamente il sillogismo, basta prendere come soggetto del nuovo giudizio, che può nominarsi *minore aggiunta*, quello che è predicato nella conseguenza del primo sillogismo. Abbiasene questo esempio. « L'anima umana è una sostanza pensante. La sostanza pensante è un essere semplice: dunque l'anima umana è un essere semplice ». *Minore aggiunta*. « Or l'essere semplice non può perire nè per la segregazione delle parti, nè per propria virtù di annientamento: dunque l'anima umana non può perire nè per disgiunzione di parti nè per forza propria ».

Se poi le conseguenze si conducono oltre una sola aggiunta, si ha il *sillogismo continuato*; come quando si proseguisse il detto prosillogismo con dire: « Ciò che non può perire nè per disunione di parti nè per propria forza, è naturalmente indestruttibile. Sicchè l'anima umana è naturalmente indestruttibile » ecc.

IV. Si può però benanche sopprimere le conseguenze di ciascun sillogismo, e ritenere soltanto l'ultima. In tal caso si ha una serie di giudizî legati in modo che il predicato del primo diventi soggetto del secondo, il secondo del terzo e così via. Questo modo di ragionare si chiama *sorite*, e per averne un esempio basta enunciare il precedente sillogismo continuato, tacendo ciascuna conseguenza fuori che l'ultima.

V. Resta il *dilemma*, specie di ragionamento col quale, dopo aver diviso completamente un tutto nelle sue parti mercè di una proposizione disgiuntiva, si inferisce del tutto ciò che si è conchiuso di ciascuna parte. Così contro Traiano che avea vietato inquisire avverso i cristiani, e pur volea che fossero puniti i denunciati, Tertulliano dicea: « O i Cristiani son rei o sono innocenti. Se rei, perchè vieti che sian processati? e se innocenti perchè li condanni quando vengono denunziati »? Da ciò conchiudea che in tutti i casi il suo decreto era ingiusto (*a*).

(a) Da alcuni Orientalisti si va parlando di una ignota specie di ragionamento costante di cinque termini, usato nella penisola indiana sulle sponde del Gange fin dagli antichissimi Bramini, dai quali vuolsi che Aristotele avesse desunto il suo sillogismo trimembre, e forse l'intera logica. Or eccone in questo esempio espressa la forma: *1. Questo monte arde*, *2. perchè fumica*. 3. *Ciò che fumica arde*: *4. questo monte fumica*: *5. dunque arde*.

Ma è evidente che in questa serie di proposizioni le tre ultime son quelle che esprimono completamente un sillogismo di tre termini, mentre le due prime non fanno che presentarlo più raccorciato. Nulladimeno certo è che la dottrina di Aristotele si ritrova fin nei confini dell'Asia, nella Cina, e nel Ceylan (Vedi *Trans. of the Asiatic Society*, Tom. I, pag. 547): e noi vedremo nell'Ideologia la grande affinità fra il sistema delle categorie d'Aristotele e quello delle scuole Braminiche (Ve. *Essais sur la Philosophie des Hindous*, par M. Colebroke, trad. par M. G. Pauthier — Paris 1836). Ma nella scarsezza dei documenti in cui siamo, è difficile il decidere qual delle due abbia formata prima questa statistica del pensiero, la Grecia o l'India.

PARTE SECONDA

OVVERO

LOGICA RAZIONALE

CAPITOLO I. *

DEI DIVERSI ATTENTATI CONTRO LA CERTEZZA DELLE CONOSCENZE UMANE

I. Finchè la religione fu precipua filosofia dei popoli (*a*), finchè si ricevettero le antiche tradizioni, e ricevute si ammisero; le menti umane, esenti dall'ansia della inchiesta, così riposavano sui dogmi che Dio avea ab antico consegnati alle genti; che la stessa scienza null'altro potea, salvo che convalidare colla ragione le comuni credenze. Per la qual cosa non è che niuna filosofia sia stata appo i primi popoli della terra, nè presso gli Ebrei: ma poichè dessa intendeva alla difesa delle verità ricevute dai padri, anzichè a nuove inchieste; fu piuttosto *scienza*, o, come dicono, ***filosofia di dimostrazione*** (*b*).

(a) ***Prima populorum philosophia Religio fuit***, dice il Padre Ventura (*De Meth. Philos.* Pars I, Cap. I, art. VI), con sentenza conforme a quella del Degerendo: *La Philosophie de l' enfance du genre humain s' est presque toujours confondue avec les dogmes religieux* (*Hist. comparée des sistemes de Philosophie*, Tom. I, p. 61).

(b) Questa filosofia alla quale principalmente è dato esser compagna della verità, secondo la scuola Teo-filosofica, è pur la sola della quale vi ebbe occorrenza fino a che non si recesse dalle tradizioni. Veggasi come nobilmente esprima ciò il signor de Bonald. « Certain que Dieu, dice egli, avait parlé à ses ancêtres, et écrit pour leurs descendans; ce peuple n' avait garde de chercher ailleurs que dans ses traditiones et ses livres les principes de ses connoissances morales . . . . Il y lisait ses lois et ses moeurs soeuls besoins d'un peuple, et il ne demandait pas aux vaines opinions de l'homme ce qu'il trouvait dans tous les monumens, dans tous les souvenires, dans la co-

Quando la mente pronuncia un giudizio senza che le rimanga dubbio d' inganno, dicesi che è *certa* di quello che pensa: ed in astratto vien domandata *certezza*, l' assentimento fermo del pensiero o ad un giudizio razionale, o ad un fatto reale, ovvero ad un detto ec. Or nella filosofia dimostrativa non pur niuno attentato contro così fatta certezza, quantochè viemmagiormente avvalorate dalla dimostrazione, le menti umane in essa si confermavano.

II. Ma non sì tostamente la coltura orientale passò nella grecia, che fosse stata l'indole più varia ed inquisitrice di questa nazione, o perchè le tradizioni col mutare degli anni e col tramisgrare in un popolo eminentemente immaginevole, così si fossero disguisate e scontorte, da non più potere essere saldo fondamento di scienza; certo è che questa in luogo di aggiugnere pruove alle verità già note, imprese essa stessa ad investigarle. Nella Jonia di fatti, da Talete e poi da tutti i suoi successori socratici, e nella magna Grecia da' pitagorici e dagli eleati; s'imprese, con infinita varietà di sentenze, per forza di speculazione o di sperienza, ad investigare ciò che dovea credersi sull'origine dell' universo, sulla natura di Dio, sull'essenza e destinazione delle anime, sul bene sommo, e sugli altri fondamentali dogmi che la più antica tradizione avea presentati risolti, fino a quando fu serbata non guasta. Nacque di qui una *filosofia d' investigazione*, fondata sulle forze individuali di ciascun sapiente, in luogo delle comuni credenze della umanità: e derivò da essa l'avvicendarsi continuo di tante scuole e sistemi diversi, siccome la storia della greca filosofia e della moderna il dimostra.

Lo stato della mente, che erra fra ciò che deve tenere in diverse sentenze, è quello che vien chiamato *incertezza*. E nulla per fermo vale tanto ad ingenerar negli spiriti cotale inquietudine, quanto la discrepanza delle dottrine introdotta nel regno delle scienze da una filosofia fon-

stitution même de sa societé » (*Recherches Philosophiques* etc. Tom. I, Ch. I). E l' istesso Bhule insegnando che tal sia stata ancora la filosofia degli Ebrei, scrive che: « L' ensemble de la philosophie du peuple Juif ne constituait à proprément parler qu' une philosophie religieuse, qui dut son caractère particuliére a ce que les Hebreux employerent les raisonnemens des peuples etrangers pour speculer sur le contenu de leurs Religion » (*Hist. de la Philosophie moderne*, etc. Tom. I, p. 492 trad. par Iourdan, Paris 1816).

data sulla opinione speciale di ciascuno, e rivolta a congetturare la verità più che a confermarla.

III. Per rimedio a questo disfacimento di ogni fondamentale credenza, ricorse Socrate all'invenzione dell'ειρωνεια (colla quale, come il Monti si esprime, spargea di ridicolo le opinioni ch'ei prendeva a combattere fingendo di lodarle ed approvarle, esaltando la saggezza e l'ingegno degli avversari, e riconoscendoli come maestri di senno e sottomettendo sè stesso ai loro lumi) (*a*), e Descartes al dubbio universale che lo indusse a negar tutto per ricominciare, come ei credea, più soda scienza. L'ironia socratica e il dubbio cartesiano, possono esser compresi sotto il nome comune di *dubbio metodico*; perocchè, salvo grandi differenze, ambedue volevano che il solo buon metodo di scienza fosse quello di sgombrar prima la mente di ogni verità che non fosse stata per propria forza trovata. Sicchè lo scopo di questo metodo non era quello di distruggere la certezza delle conoscenze: e però il dubbio metodico non è il dubbio *vero* degli scettici. Ma perchè desso apprende a disfarsi delle anteriori verità, ed a confidar solo su ciò che a ciascuno, secondo le proprie vedute, par certo; non è a dire come apra la via alla dissidenza delle dottrine e quindi alla dubbiezza (*b*). Il perchè, come primo attentato contro la certezza delle conoscenze, deve riporsi il dubbio metodico proprio della detta filosofia inquisitiva (*c*).

IV. Non tardò guari però questo metodo a produrre

(a) Considerando le qualità delle due armi adoperate da Socrate, l'ironia e l'induzione, si può dire, giusta la saggia osservazione di Vincenzo Monti, che Socrate giovavasi della prima per isnidare il nemico ed obbligarlo a mostrare il lato non difeso, e dell'altra per attaccarlo e conquiderlo (*Lezioni di eloquenza*, Socrate). E qual fosse la vaglia di queste armi, ben lo mostra la nuova tendenza morale impressa al suo secolo « da quel sommo moralista, che fiorì avanti Cristo (è il profondo Rosmini che parla), da quell'uomo ammirabile, a cui il cuore mi dice che non siano mancati al tutto de' lumi superni, voglio dire da Socrate » (*Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, di Antonio Rosmini Serbati, Cap. VI).

(b) Ciò ha fatto che dagli antichi scettici si vantasse Socrate come loro primo autore (Ve. Cicer. *Lucullus*, Cap. XXIII): dalla quale ingiusta taccia vuol rivendicarlo L. Lucullo interlocutore nello stesso dialogo (Cap. V, ibid.).

(c) Sul dubbio di Descartes, Ve. Gioberti, *Introd. allo studio della Filos.* Tom. II, Cap. III.

il *dubbio vero* degli scettici (*a*). Perocchè Pirrone (*b*) educato all' incertezza della filosofia di Democrito di Abdera e degli Eleati, molestato dalle cavillazioni della dialettica; pensò non potervi provvedere altrimenti, che colla incertezza universale (*αδιαφοριας*): la quale sola gli dava modo di uscire dal labirinto delle quistioni sofistiche. Laonde stimò egli la natura delle cose essere si nascosa (*veritas in profundo*) da non rinvenirsi in essa niente di certo: da restar tutto turbato dagli errori de'sens', dai pregiudicî, dalle opinioni (*c*). Dopo Pirrone, Arcesila (*d*), autore della seconda Accademia e seguace anche più fido del metodo socratico e dell'incerto modo di disputar di Platone, protrasse oltre lo scetticismo pirronico, volendo non solo occulta la natura delle cose, quanto anche inette le nostre facoltà a prenderne cognizione. Di qui l'*ακαταληψια*, ovvero *incomprensibilità assoluta* dell'Accademia media, mitigata da Carneade nell'Accademia nuova colla dottrina della *probabilità* (*e*).

Ma perchè si dagli scettici pirronici che dagli accademici e di Arcesila e di Carneade veniva lasciato sospeso ogni giudizio e quindi qualsisia assentimento dell'animo (ciò che costituiva l' *εποχη* cioè *assensionis retentio*); evidente è che rimane nello scetticismo (figliuol vero del dubbio me-

(a) Sesto Empirico dà dello scetticismo questa definizione. Εστι δε η σκηπτικη δυναμις αντιθετικη φαινομενων τε και νοουμενων. *Est autem Sceptica facultas, quae veris apparentia opponit* (*Sexti Empirici Pirrhoniarum* Υποτυπωσεων *sive Institutionum*, Lib. I, Cap. IV, Lipsiae 1718 p. 3).

(b) Fiorì verso l'Ol. CX.

(c) La sua setta prese da lui il nome di Pirronica, e suo fine erano l' *αταραξια* (*imperturbatus mentis status*), e la *μετροπαθεια* (*adfectuum moderatio*).

(d) Nato nell' Ol. CXVI.

(e) *Quicunque*, dice il citato famoso scettico della Setta Medica, *rem aliquam quaerunt, eos huc tandem devenire consentaneum est, ut aut eam inveniant; aut a se inveniri posse negent, comprehendique non posse fateantur; vel in ejus investigatione perseverent..... invenisse sibi videntur ii qui peculiari nomine* Δογματικοι *appellantur, ut Aristoteles, Epicurus, et Stoici et alii quidam. Negarunt autem comprehendi posse, Clitomachus, Carneades et caeteri* Ακαδημαικοι. *At* Σκηπτικοι *etiamnum quaerunt.* (ζητουσι δε οι Σκεπτικοι). È tale secondo lui la maggior differenza che intercede fra le sette di filosofia (Op. cit. Cap. I, ex versione Henr. Stephani).

todico di Socrate e Descartes, qualora non è a questo aggiunto il metodo storico del senso comune) annientata ogni certezza di conoscenze.

V. E pur distrutta per esso la certezza dell'obbiettivo valore della conoscenza, non cadeva almeno alcun dubbio sulla realità subbiettiva delle idee. Si lasciava luogo perciò ad un'altra filosofia che prendesse le idee per iscopo, e si domandasse per tal cagione *idealismo* (*a*).

Quando Talete in Jonia per trovare le cagioni dei fatti procedette per via di esperienza, mentre il fondatore della scuola italica le ricercava nelle specnlazioni della matematica; fu segnata d'allora la divisione fra l'intelletto ed il senso. Ma, come avviene nella via proclive dell'errore, non tardò molto perchè le idee dell'intelletto fossero credute le sole che avessero esistenza assoluta, senza veruna influenza empirica, senza alcuna obbiettiva realità. Questo risultamento delle speculazioni di Xenofane da Colofone e della intera scuola Eleatica, dà forma all'antico idealismo che può nominarsi *subbiettivo*, a differenza di quel de' moderni che deve essere chiamato obbiettivo. Conciossiachè l'Irlandese Berkeley e il padre Malebranche in Francia, veri seguaci di Descartes per questo lato, rinnegando la percezione dell'obbiettiva realità dell'universo fisico, si ravvicinano alla scuola eleatica: ma ponendo mente alla necessaria esistenza di molte idee, che ci appariscono indipendentemente dalla volontà; insegnano, dietro le tracce di santo Anselmo e di san Bonaventura, che, ad onta la *percezione* sia atto del proprio pensiero, e quindi modificazione subbiettiva; pure le *idee*, oggetto della percezione, sono obbiettivamente reali in uno spirito diverso dal nostro, nel quale noi le vediamo: e dissero che questo spirito è Dio. Laonde questo nuovo idealismo, ponendo l'obbiettività spirituale delle nostre idee, assume meritamente il nome di *spiritualismo*, ovvero d'idealismo *obbiettivo*.

Però in siffatti sistemi restando la certezza della conoscenza salda sì nelle idee, ma esclusa da' fatti reali ed

(a) « L'idéalisme, scrive Cousin, est cette philosophie qui, frappée de la realité, de la fécondité et de l'indépendance de la penséo, de ses lois, et des idées qui lui sont inhérentes, concentre toute son attention sur ses idées, et y voit les principes de toutes choses » (*Cours de l'Hist. de la Philos*. Intr. Vol. I, p. 386, Paris 1841).

obbiettivi, vedesi che l'idealismo non fa che toglierla di mezzo al pari che lo scetticismo.

VI. Ma rimaneva ancora a vedere come avviene che lo spirito umano, nulla ricevendo dall'universo reale per via de'sensi, possa credere d'intuitivamente vederlo; e come agendo da sè sia capace di fornire a sè stesso il materiale delle sue conoscenze, empiriche o razionali esse sieno. Questo difficoltoso problema si presentò alla mente sublimissima di Platone sotto forma sì fatta. Osservò egli nel *Menone*, che qualora lo spirito si pone all'indagine di qualche nuovo fatto; tuttochè nol debba dapprima conoscere, dappoichè è la sua conoscenza ch'ei vuol conseguire; pure ne dee avere qualche indizio ovvero un lieve sentore, senza di che non potrebbe essere mai mosso a far ricerca di cosa incognita affatto. Or, per ispiegare appunto come avvenga che noi abbiamo una conoscenza anticipata delle cose, ovvero un lume che le presenta in parte nell'atto che in parte le ignoriamo; fece ricorso Platone alle nozioni *preconcette*, ovvero alle idee che sono in noi prima dell'esperienza, ma in modo oscuro e come obliterate. Per mezzo di tali nozioni, che egli chiamò *idee innate*, spiegava come è che uom si ponga alla inchiesta di verità che ignora: ma per persuadere indi al volgo la preesistenza di queste nozioni, traeva egli profitto dalla credenza invalsa in taluni di uno stato anteriore delle anime in cui esse avrebbero tutte cose apparate. Di qui il suo detto, « cercare e imparare è una reminiscenza (a) ».

L'ipotesi platonica delle idee innate rappresenta la prima soluzione del problema idealista, circa la formazione *a priori* delle conoscenze. Ma il merito della originalità, che

(a) ΣΩΚΡ . . . . . Το γαρ ζητειν αρα, και το μανθανειν αναμνησις ολον εστιν (Platonis *Op. Omnia*, *Menon*. Parisiis 1578, Tom. II, p. 81; e vedi anche p. 85 — Ed. Henr. Steph.). Il profondo pensatore Antonio Rosmini avverte: « Distinguersi negli scritti di Platone due dottrine insieme commiste: una *positiva* e tradizionale, e una *razionale* ». Mostrasi questa doppia specie di dottrine assai manifesta nel *Menone*, e nell' argomento dell' origine delle idee; perciocchè dal ragionamento fu indotto Platone a far ricorso alle idee innate: ma passando indi a spiegare come le idee innate sieno in mente nostra, « non si contenta di sciorla pure col ragionamento, ma chiama in soccorso la dottrina positiva e favolosa » (*N. Saggio* ecc. Vol. II, Sez. IV, Cap. I, Art. XXV).

dà pregio alla sua favolosa spiegazione, è vinto dall'ingegnosa soluzione leibniziana. Leibnitz fu condotto all' idealismo dal principio, che tutte le sostanze possibili, da lui dette *monadi*, nulla possono dal di fuori ricevere. Che cosa riceverebbero esse? non sostanze, perchè l' uno non cape il multiplice: non modi di essere, perchè dessi sono inseparabili dalla sostanza cui ineriscono. Laonde l' anima che pur è monade nè mica alcuna cosa riceve: qui sta l'idealismo. Ma qui pur sorge il quesito, d' onde provenga il materiale delle sue conoscenze. Secondo il detto filosofo esclusi i sensi, in luogo d' invocarsi l' azione di Dio, che sarebbe il continuo miracolo rimproverato da lui a Malebranche, uopo è riconoscere un interno principio attivo, ovvero una *forza rappresentativa*, e questa forza è l' anima. Se però l'anima è indifferente ad ogni rappresentazione, e se infiniti sono i possibili da rappresentarsi; si deve ricercare una ragione per la quale fra le infinite rappresentazioni possibili, si avveri di presente questa anzichè qualunque altra. Or la ragione di una rappresentazione presente non può rinvenirsi, vuol egli, che nell'anteriore, e la ragione di questa non altrove che nell' altra precedente: e così fino ad una rappresentazione primitiva, la quale in sè contenga oscuramente tutti i sussecutivi fantasmi. Questa primitiva rappresentazione tolse da Leibnitz il nome di *schema*. Sicchè ritrovato per tal modo il bisogno di una forza rappresentativa e di uno schema primario; insegnò egli, che questa forza che è l' anima operando sullo schema primitivo, svolge successivamente da esso tutti i fantasmi, fino al presente che ci si versa innanzi. Così col sistema delle monadi costruendo l' universo *a priori*, risolvette lo spirito vasto di Leibnitz il problema dell' idealismo (*a*).

(a) L' altissimo ma ipotetico ritrovato della percezione delle monadi, leggesi sviluppato da Leibnitz in moltissimi opuscoli, de' quali i principali sono, il *Systeme nouveau de la nature et de la comunication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps;* e il I, II, e III, *Eclaircissement du nouveau systeme de la comunication des substances;* non che le due risposte alle opposizioni fattegli dal P. Lamy e da M. Foucher: tutti raccolti nel Vol. II, Parte I, della citata *Opera Omnia.* Ma nelle Tesi sostenute per lo principe Eugenio, si leggono enunciati i precipui punti di tutta l' ingegnosa teorica: cioè dire nella Tesi VII, egli scrive, che: *Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egre-*

Guidato dall'opposto metodo sperimentale, Kant, creatura di Descartes, riduce a numero determinato e classifica gli elementi innati di Platone e di Leibnitz. Vogliosi in ogni conoscenza distinguere, secondo questo filosofo, il *materiale* e il *formale*. Dicesi materiale la semplice impressione sentita, la quale potendo esservi o no, in questo o in altro modo, è pur *contingente*. Ma avuta che si è l'impressione dell'obbietto, lo spirito deve apprenderlo come esistente in qualche determinata condizione, deve concepirlo come di una natura peculiare: questa parte che necessariamente segue l'impressione è quella che constituisce il formale della conoscenza, il perchè la forma è *necessaria*. Però se la forma è necessaria, dessa non è data allo spirito dalla impressione sensibile la quale è contingente: sì bene è posta dallo spirito all'occasione della medesima. Ecco l'idealismo formale di Kant, ed il quesito che lo accompagna: quali sono le forme necessarie delle quali lo spirito veste le impressioni sentite? Senza porci dentro la spiegazione del suo criticismo, noi ci atterremo soltanto alla enumerazione delle forme *a priori*, quale da lui fu data, dapprima relativamente alla sensibilità, quindi all'intelletto. Per ciò che appartiene alla prima, ben distinse egli l'esterna sensibilità dall'interna. Nei fatti della sensibilità esterna chiamò materia le affezioni sensibili provate dagli organi; la forma poi è lo *spazio* in cui lo spirito necessariamente colloca gli oggetti sentiti: necessariamente, egli dice, perchè la forma di spazio è nello spirito anche quando non vi è l'idea del corpo, anche quando l'universo sensibile vien supposto annientato: sicchè dato un fantasma, deve lo spirito rivestirlo della forma di spazio, ovvero, in seguito della sua attività, in esso allogarlo. Pei fatti poi della conscienza, la materia sono le intime affezioni che si

di valet. Accidentia non egrediuntur ex substantiis, quemadmodum alias species sensibiles scholasticorum. Atque adeo neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. Nella Tesi XI, conchiude: *Sequitur ex hactanus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci . . . . . . Et generaliter affirmari licet, vim non esse nisi principium mutationum.* E soggiugne nella Tesi XII, che: *Opus etiam ut praeter principium mutationum detur quoddam schema ejus quod mutatur, quod efficit ut, ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium* (*Opera Omnia*, Tom. II, Pars I, *Principia Philosophiae, seu Theses in gratia Principis Eugenii* etc., pag. 21, ed. cit.).

presentano nel nostro interno aggruppate; ma avute che sono, lo spirito le spiega in un ordine successivo, e le riveste della forma del *tempo*: necessaria anch' essa perchè la visione di un tempo indefinito, che l' esperienza non ci offre, rimane pure quando sia tolta ogni materia e suppongasi ogni atto annullato. Le forme innate del tempo e dello spazio furono dette da Kant *visioni pure* della sensibilità: visioni perchè forme sensibili, pure perchè poste dallo spirito, ed esistenti in esso come indeterminate e immutabili.

Ma noi, enti conoscitivi, concepiamo ancora ciò che sentiamo, determiniamo cioè la natura delle cose sentite. Dalle visioni della sensibilità fa così il Kant passaggio alle forme dell'intelletto, chiamate con Aristotele *categorie*. Or per concepire intellettualmente le cose, ci conviene rivestirle o della forma del *positivo*, come si ha ne' giudizî affermativi, o di quella della *privazione* ne' negativi, o di quella della *limitazione* negl' indefiniti. Laonde fa uopo che lo spirito possegga primamente queste tre forme ovvero concetti, relativi alla qualità de' giudizî — Per rapporto alla quantità o estensione dei giudizî, per concepire un oggetto come uno o come parte di un tutto o come tutto, dobbiamo avere i concetti dell'*unità*, della *multiplicità*, della *totalità* — Per la relazione dei giudizî, affinchè si potesse nei categorici pensare il rapporto del predicato al soggetto in modo assoluto, dobbiamo avere il concetto di *sostanza* e *qualità*, senza di che non ci può venir fatto di pensare un termine come sostegno dell' altro. Se poi condizionalmente pensiamo il rapporto dell' attributo al subbietto, allora, poichè la condizione e il condizionato sono in dependenza mutua come di causa ed effetto, perciò è necessario il concetto di *causalità*. Quando in fine pensiamo il rapporto in modo disgiuntivo, noi dividiamo il predicato ne' suoi membri, lasciando indeciso qual di essi convenga o no al soggetto. E pur rimane fra loro tal rapporto reciproco, che tutti esclusi si ponga uno, e posto un d'essi si escludano i rimanenti, ovvero altra simile relazione che fra loro intercede come fra l' agente e l' ente passivo. Kant inferisce da ciò, che pei giudizî disgiuntivi si richiede il concetto *a priori* di *reciprocanza* — Rimane la modalità, secondo la quale i giudizî son necessarî quando pensiamo che alcuna cosa vada assolutamene in dato modo,

son contingenti qualora si afferma o negasi il fatto ma non necessariamente, sono ipotetici quando neppur si volge la mente al fatto, sì bene al puro possibile. Laonde ad aver la modalità son necessarî i tre concetti di *necessità*, *contingenza* e *possibilità*. Tali sono i dodici concetti dell'intelletto *puro*, ovvero superiore all'esperienza, ritrovati dal prussiano filosofo con finissima analisi sulle forme tutte dei nostri giudizî. E con questa teorica, sviluppata nella seconda parte della sua famosa critica della ragion pura, diè forma statistica alle idee innate di Leibnitz (*a*).

Restava alle categorie kantiane un'altra riduzione possibile a fare, per riporre maggiore unità sistematica nella soluzione del problema proposto: e questa fu effettuata sotto l'aspetto razionale dalla mente di Vittorio Cousin colle idee del finito dell'infinito e del rapporto, e sotto l'aspetto trascendentale dall'abate Rosmini (*b*). Il quale osservando esservi in ogni idea, come elemento constitutivo di ciascuna, nascosa l'idea generalissima dell'*essere*; nè trovando modo come farla provenire o dai sensi, o dal sentimento di noi medesimi, o dalla riflessione locchiana; deduce con metodo di eliminazione, che l'idea dell'*ente* (forma unica e indeterminata d'ogni nostro pensiero, senza la quale non ha luogo concezione veruna), è elemento innato. Non ch'ei dica darsi da noi una obbiettività a tale idea, con prenderla per la vera realità delle cose; ma solo mantiensi essere necessaria per venire in cognizione della obbiettiva realità medesima, non meno che per la formazione di tutte le idee, siccome

(a). Ve. *Critique da la Raison pure* par Kant, trad. en Francais par J. Tissot, 2 vol. in 8. È mirabile il modo in cui Kant ha resa universale la sua teoria, applicandola alla morale, al diritto, e pur anco all'istoria (Ve. *Principes Métaphysiques de la Moral*, par Kant, deuxième édition, augmentée 1. d'une analyse de l'onvrage; 2. d'une analyse des fondéments de la métaphysique des moeurs; 3. d'une analyse de la critique de la raison pratique, par Mellin; 4. d'un traité de morale élementaire d'aprés le principe de Kant, par Snell, traduit de l'Allemende par Tissot — e *Principes metaphysiques du Droit* par Kant, suivie d'une analyse du meme ouvrage — A Paris chez Ladrange).

(b) Grande però è la differenza che separa questi due rinomati autori: perocchè il primo considerando le tre dette idee come manifestazioni di una ragione superiore, dà a questa una esistenza assoluta; mentre che l'altro pone la sua forma innata dell'ente come propria di ragion limitata.

alla distesa da lui si sviluppa nel *Saggio sull' origine dell' idee*, con profondità ed erudizione gravissima (*a*).

Quel sistema di filosofia che dopo aver riconosciuto coll' idealismo l'esistenza degli elementi *a priori*, cerca internarsi nell' essenza loro, a fine di determinarne la provenienza, il modo del loro combinamento, e quel che più cale, il valore di obbiettività; vien domandato *trascendentalismo*. Noi ne abbiamo segnati i passi precipui nelle teoriche delle menti vaste di Platone Leibnitz Kant e Rosmini (*b*): ma qual rimane in esso certezza di obbiettiva esistenza? Per fermo, distrutta l' obbiettività dei concetti fondamentali, resa subbiettiva l' idea stessa di esistenza, perchè la sustanzialità delle cose è inarrivabile, presumono essi, per la esperienza; niun altro sopravanza valore di conoscenza, salvo che il subbiettivo, razionale ed ipotetico: niun'altra relazione che non sia dei concetti o delle forme pure tra loro. Or ridotta la conosceuza ad elementi subbiettivi soltanto, a null' altro per certo ci rimane a far ricorso per attuare il passaggio all' obbiettivo, se non a concetti puri anche essi e perciò ipotetici: chè la nostra ragione non potendo uscir da sè stessa, nemmeno potria altro impiegare se non forme e concetti *a priori*. Laonde annullata nel trascendentalismo fin anco la possibilità di far ricomparire intorno all'uomo l'universo reale e l'umanità con esso, rimane la ragione inviluppata fra le leggi subbiettive che la governano, e fra le immagini di un mondo interiore. Distruggesi per tal modo irrevocabilmente ogni ragion di certezza.

Questa conseguenza della filosofia trascendentale, dalla quale rifuggono il sentimento morale e le comuni credenze della umanità, evitata con ogni sforzo e pur non

(a) Ve. *Nuovo Saggio sull'Origine delle idee*; 4 volumi in 8, Roma 1830: lavoro il quale è per certo dei più metafisici di quanti sian venuti a luce nel nostro secolo.

(b) Siam ben lungi dall' accomunare il Rosmini colle intenzioni del Kant e di tutt' i suoi trascendentali tedeschi. Noto è quali sieno i propósti di detto filosofo profondo e sanissimo. Che poi esistano i corpi si dimostra da lui per l'affezione passiva che producono in noi, e per la essenziale obbiettività che rinserra la forma pura dell' essere. Solo non possiamo far a meno di non contraddire a queste pruove, dopo che si è fatta nulla da lui ogni obbiettiva esistenza: ed in ciò, senza detrarre alla originalità del suo ritrovato, ed alla rettezza degli scopi suoi, l'abbiam pensata col Galluppi, ed in parte anche coll'illustre Mamiani.

vinta dai razionalisti con rifuggiarsi sotto il valore assoluto della ragione, non che dagli assolutisti Schelling Hegel ed altri; è stata eziandio professata palesamente in Francia da Teodoro Jouffroy. « La nostra credenza è un fatto, dice egli, ma qual vi ha motivo che la renda valevole? è vero assolutamente ciò che noi riguardiamo come la verità? Questo universo che ci circonda, le leggi che par che lo reggano, e che noi con tanta pena cerchiamo scovrire, la causa potente saggia e giusta che noi ammettiamo fidati sulla nostra ragione, questi principî del bene e del male venerati dall' umanità e riconosciuti per legge del mondo morale; non sarebbe egli tutto ciò un sogno coerente, e l' umanità del pari, e fin noi che facciam questo sogno? Quistione spaventosa, dubbio terribile, che sorge nella solitudine del pensiero di ogni uomo che riflette! . . . .
Ma da ciò segue egli, che la ragione stessa la quale eleva tal dubbio valga anche a risolverlo? No certo: ed io, soggiunge egli, tengo per fermo che sì fatto dubbio è invincibile, siccome al solo enunciar della quistione si vede. Vi ha in noi, nè può diversamente avvenire, una ultima ragion di credere: se nel fatto noi la ponghiamo in dubbio, evidentemente questo dubbio non può superarsi, perocchè in altro caso non sarebbe essa l' ultima ragion di credere. Ecco ciò che è ripetuto da Kant, allor che sostiene non potersi *oggettivare* il *subbiettivo* . . . . . (*a*).

(a) (*Oeuvres de Thomas Reid*, trad. par Th. Jouffroy—*Préface*). Lo stesso ripete egli parlando altrove dello scetticismo. Conciossiachè, richiedendo a sè stesso le ragioni che ci dimostrano, le forze delle umane facoltà di conoscere essere tali che riflettano le cose quali in sè sono, dà questa risposta. « Non seulement nous n'avons pas cette démonstration, mais il est impossibile que nous l'ayons. En effet nous ne pouvons rien démontrer qu'avec notre intelligence: or notre intelligence ne peuvt être recue à démontrer la veracité de notre intelligence; car pour croire à la démonstration il faudrait edmettre en principe ce que la démonstration aurait pour objet de prouver, la veracité de l' intelligence, ce que serait un cercle vicieux. Nous n'avons donc et nous ne pouvions avoir aucune prenve du fait sur le quel reposent toutes nos croyances, savoir, que l'intelligence humaine n'est point trompense . . . . . . Un acte de foi aveugle, mais irresistible, tel est donc le fondément de toute croyance ». E da ciò deduce la funesta dottrina, che non so come suoni fin sulle labbra di filosofi sanissimi, che combattère lo scetticismo è vana impresa (Ve. *Mélanges Philosophiques*, Du Scepticisme, pag. 158, Bruxelles 1834).

VI. Veggano in questo adombrato cenno di storia i partigiani del progresso della ragione, il gran periodo chiuso in fine a' nostri dì del suo compiuto perfezionamento! Ovvero veggano piuttosto, come dal punto in cui dessa si librò sulle ali delle proprie forze, sì che parea presumere,

Che fosse il Ciel d'un altro Sole adorno;

prese a percorrere a grandiosi passi la via del tramonto! Perlocchè, calendo forte alle discipline tutte che sia apprestato all' umana certezza saldo fondamento di credere, e che il valore delle nostre conoscenze sia revocato da così fatto totale annientamento; noi ci porremo in questa seconda parte obbiettiva di logica, alla inchiesta di alcune sustanziali realità ed assoluti principî sui quali la certezza del nostro essere e dell'altrui riposa; e quindi il valore dimostreremo delle sopraccennate operazioni conoscitive. Così verrà stabilito quanta nel rivelarci il vero sia la forza delle operazioni medesime, con metodo psicologico. Ma perchè non avessero a traviar sempre più, sfornite che sieno di certa guida, vedremo come bisogna per malleveria di loro certezza riconoscere il valore dei dettati del comun sentimento degli uomini, e quindi con metodo istorico, aggiugnendo al valore del senso individuale quello del senso comune (*a*), far risedere la certezza tutta quanta nella loro unione.

CAPITOLO II.

DELL' OBBIETTIVO VALORE DELLE IDEE.

Essendosi, per quanto da noi si potea, nella parte empirica di questa scienza logica posto termine allo schiarimento dello stato ordinario di deduzione, proprio delle nostre facoltà conoscitive; viene ormai fatto luogo alla seconda inchiesta, che vuol sapere qual valore di conoscenza obbiettiva o assoluta nelle medesime operazioni racchiudasi. La quale indagine rivolgendosi primamente sulla stessa condizione attuale di operazioni deduttive, si deve precipuamente pro-

(a) Notisi che per senso comune vogliamo ora intendere anche il sapere tradizionario, che si dà a divedere nel consenso delle nazioni.

porre di rilevare l'assoluta necessità dell'identità formale, che è il sostegno di qualunque deduzione ragionativa, per quindi dedurre da essa leggi tali, che possano dirigere il nostro ragionare così fattamente che non travii dalla medesima identità (per non dire del fondamento e delle leggi proprie delle induzioni, di cui appositamente a suo tempo). E poichè l'assoluta necessità del principio de' ragionamenti e l'osservanza delle leggi che indi dimanano, constituiscono ciò che vien detto *legittimità* delle operazioni ragionative (siccome la stabilezza dell'ordine naturale, e le leggi induttive per le induzioni); perciò è che nel processo analitico dovrebbesi l'inchiesta del valore delle operazioni conoscitive rivolgere dapprima a stabilir la legittimità delle operazioni deduttive, massimo del ragionamento. E siccome la materia prossima di sì fatte operazioni sta ne' giudicî qualificativi, dovrebbesi indi discendere a stabilire qual sia il valore di questi: i quali domandandosi *veri* allorchè congiungono o separano nella mente nostra gli attributi e i soggetti, in quella guisa stessa in che stanno congiunti o separati in natura; e *falsi* allorchè altra relazione hanno in pensier nostro che nella realità delle cose; conviene dare ad essi valore assoluto di *verità*. Mentre, risultando infine così fatti giudizî da idee, le quali racchiudono un atto che afferma l'esistenza o reale o possibile di alcuna cosa, dovrassi per ultimo stabilire il loro valore di *obbiettività*. Verrà in cotal guisa fatto diritto alla inchiesta logica del valore delle operazioni conoscitive; ma poichè nella loro esposizione abbiam tenuto nella prima parte ordine sintetico, perciò riprenderemo anche ora queste nuove indagini, con stabilire in tre capitoli, 1° l'*obbiettivo valore* delle idee, 2° la *verità* de' giudizi comunemente detti, 3° la *legittimità* dei ragionamenti.

Pure uscendo da questo uso stretto di termini, denominansi sì nelle scienze e sì nel comune eloquio, non solo *veri* i giudicî quando qualificano le cose in modo consentaneo alla loro natura, ma pur *vere* le idee qualora rappresentano un obbietto che abbia alcuna realità, sia nel pensiero stesso sia fuori di esso, e *veri* i procedimenti deduttivi, sempre che la loro materia è vera e non racchiudono alcun fallo nella forma. Laonde in senso estesissimo ed astratto, chiamasi verità *la convenienza delle conoscenze*

nostre colla materia cognita, e *vere* le operazioni conoscitive qualora in sè tale convenienza rinserranno. La mancanza della verità, o della convenienza suddetta, prende nome di *falsità*.

Facendoci pertanto a rintracciare dapprima qual parte di realità obbiettiva ritrovisi nelle idee, ci conviene richiamare la distinzione che separa i fatti *interni*, i quali si presentano come intimamente racchiusi in noi che li sentiamo, da' fatti *esterni*, i quali diversi da noi ci cagionano affezione passiva. Ben veggiamo che la realità di questi fatti è in tal luogo supposta; ma noi diciamo che apparenti o reali che sieno, tal differenza almeno fenomenica non può essere negata in nessun modo, siccome non è stata disdetta nè da Kant nè da Fichte nè da Hegel. Ciò premesso senza scendere partitamente all' indagine dell' obbiettivo valore di ciascuna idea, che sarebbe opera infinita e vana, vedremo dapprima la realità de' fatti intimi, poi quella degli esteriori.

ARTICOLO I.

Della realità dei fatti di coscienza

I. Che le nostre interne affezioni sieno reali in noi, è verità di fatto irrepugnabile, e concessa da tutti i psicologi: perocchè facendosi anche pruova di contraddire ad esse o di porle in dubbio, si è nella necessità di ammettere un atto di negazione o di dubbio, cioè dire qualche intima affezione. Laonde non solo nel *cogito* di Descartes si ha il *sum;* ma anche nel *si fallor* di santo Agostino, nel *nescire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus* degli Accademici, e nel *ludificor*, col quale Gassendi volgeva in dirisione l'entimema cartesiano, si ritrova l'*ergo sum*, cioè esisto, perchè in ciascun di questi atti si ha un pensiero (*a*). La è dunque la realità delle interne affezioni nostre esente da qualsisia contraddizione.

(a) Veggasi con quale incalzante discorso stringa lo scetticismo il Cousin, colle sue stesse armi. « Nie-t'-il qu'il nie ? Doute-t'-il qu'il doute ? Je ne lui demande que cela. S'il croit qu'il doute, il affirme qu'il doute ; or s'il affime qu'il doute, il affirme qu'il existe en tant que doutant. Il croit donque à lui meme .... » (*Introd. a l'Hist. de la Philos.* Leç VI).

Da taluni cartesiani si è creduto potersi rafforzare questo fatto col ragionamento; ma qual possa essere il suo valore è facile a scorgere (*a*). Perocchè l'illazione di sì fatto raziocinio dovrebbe essere, « che i fatti interni sono reali »: or perchè questa sia verità dedotta è necessario che si presupponga la realità delle premesse nel pensier nostro, ciò che val quanto ammettere la realità de' fatti interni pria di dimostrarla. Aggiungi che esprimendo l'illazione una verità di fatto e non ipotetica, dovrebbe almeno una sola delle pre messe non solo essere per sè un fatto dello spirito, ma esprimere anche una verità reale: chè in contrario da due verità pure se ne inferirebbe una empirica, lo che non può essere. Da tutto ciò nasce che si dovrebbe supporre una premessa per affatto simile alla conseguenza; sì perchè la sarebbe un fatto come l'illazione, e sì perchè esprimerebbe anche un fatto: lo che vien detto da' logici *petizion di principio*. I fatti, che per reali che sieno sono indimostrabili, pren-

(a) Da molti è ripreso Descartes di aver fatta dipendere l'ovidenza intuitiva de' fatti interni dalla certezza sillogistica, coll' usar dell' entimema famoso *eogito ergo sum*, il quale è accorciamento di sillogismo (Si legga Degerando, *Histoire comparée des Systemes de philosoph.* Tom. III, Ch. VIII, non che il Mamiani, Op. cit. Parte II, Cap. III). Però ad onta del suo modo di esprimersi, non pretendea Descartes mutare questo fatto intuitivo in verità dimostrata: conciossiachè nelle risposte a talo obbiezione che fin da' tempi suoi gli si faceva, rispondeva egli dicendo: *Cum animadvertimus nos esse res eogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo sillogismo eoneluditur; neque etiam cum quis dieit ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simpliei mentis intuitu eognoscit.* Però non fu pur questa la mente di varî altri filosofi, che imitando l'entimema cartesiano, vollero ridurre a certezza sillogistica il fatto primitivo della realtà del pensiero. Il Malebranche, ad esempio, avea ragionato dicendo: « Le néant n'a point de propriété: je pense, donc ie suis » (*Entrtiens sur la métaph., la relig. et la mort*, Tom. I, entr. I, pag. 8). Al qual proposito osserva l'inclito Gioberti, che: « Egli converto per tal modo in una proposizione sillogistica, contro l'espressa intenzione del Descartes, ciò che questi pigliava come un fatto primitivo. La proposizione generale: *il nulla non ha alcuna proprietà*, equivale a questa, *l' Ente* è; e vien così collocata in capo al processo psicologico, conforme alla dottrina malebranchiana sul primato e sull' universalità dell' idea dell' ente. L'ontologismo metodico potrebbe esser più chiaro? . . . . (*Introduz. allo studio della Filos.* Vol. I, nota 20). Si legga eziandio Fenelon, *Demonstration de l'existenee de Dieu* etc. Par. II, Chap. I; e Wolf, *Psych. empirica*, Sect. I, Cap. I).

dono il nome di *primitivi*: e tali per quel che abbiam discorso, debbono dirsi tutti quelli che ci sono offerti dalla coscienza.

II. Ad onta però che universalmente si convenga dai psicologi sulla realità dei fatti sentiti per la coscienza; pure si presume da alcuni di essi limitare il dominio di detta facoltà al sentimento delle sole affezioni, anzi che farle raggiugnere, comechè in modo implicato e confuso, la realità del soggetto pensante. Così pensò il Locke: il quale dappoichè si ebbe persuaso, che l'idea della sostanza « non ci può derivare nè per via di sensazione nè per riflessione » (*a*), conchiuse, che noi non abbiamo dello spirito nostro altra idea, salvo quella che ci abbiamo formata, « per mezzo delle idee semplici delle operazioni che noi sentiamo di continuo in noi stessi, siccome *pensare*, *intendere*, *volere*, *conoscere* ecc. . . . . . Conciossiachè nel riguardar che facciamo i nostri *pensieri* e *voleri*, come inerenti in certa sostanza, della quale non abbiamo alcuna idea distinta, noi ci formiamo idea di uno *spirito immateriale* » (*b*). Va dietro al Locke tutta la scuola dei sensisti, la quale perciò insegna risultare l'idea del *me* pensante dal complesso delle reminiscenze e delle attuali interne affezioni.

Il dottor Reid, tuttochè avesse impreso a confutare il locchismo (*c*), pure partì dallo stesso principio, che le sensazioni ci rivelano soli modi di essere: ma più congruentemente de' sensisti, anzichè negare per questo fin l'idea di sostanza, ne trasse il bisogno di riporre un altro principio di conoscenze, diverso dalla sensazione e riflessione di Locke: un principio cioè che ci donasse quelle conoscenze che i sensi non danno, e infra l'altre quella di un *soggetto* che si appella *me* o anima. Questo principio è una facoltà cieca dello spirito, la quale entrando da sè stessa in esercizio ci fornisce alcune fondamentali verità indipendenti dall'esperienza, e prende perciò il nome di facoltà

(a) « Je veux parler de l'idée de la substance, que nous n'avons, ni ne pouvons avoir par voie de *sensation*, ou de *réflexion* » (*Essai* etc. Liv. I, Ch. III, §. 18).

(b) *Essai Phil. concern. l'Entend. humain*, etc. Liv. II, Ch. XXIII, §. 15. Ve. talune osservazioni su questa dottrina, al Vol. III, Cap. II, art. II.

(c) Massimo ne' suoi famosi *Essays on the powers of the human mind*, « Saggi sulle facoltà dello spirito umano ».

instintiva ovvero semplicemente d'*istinto*. I segni a' quali verità di tal natura si scernono sono, siccome chiaramente li esprime il Buhle, i seguenti. « 1° Non può avverarsi che gli uomini dubitino generalmente di sì fatte verità, o che il dubbio si mostri durevole, giacchè non ci vuole che il più volgare intendimento per riconoscerle. Se poi ci accade di dubitarne, grave ci addiviene tosto tal dubbio, sì che a tutt'uomo ci adopriamo per disbrigarcene. 2° Tutte le asserzioni che contraddicono a verità che sien tali, non pur ci si palesano come evidentemente false, ma sprovviste fin di apparenti ragioni, e del tutto ridevoli » (*a*). È per questi caratteri di facile evidenza, che le verità d'istinto constituiscono nel loro insieme il *senso comune*. Or perchè non c è dato concepire le nostre modificazioni come prive di alcun comune sostegno, perciò Reid riconosce per un dato istintivo questa comune verità: « che tutte le interne modificazioni appartengono a un soggetto che viene addimandato *anima* ». L'idea dell'anima come risultante di sostanza e di affezioni, è quindi per lui idea formata dall'intelletto in forza di potenza istintiva.

Tale ancora, cioè posta dalla ragione e non raggiunta dalla conscienza, è la sustanzialità dell'anima secondo i razionalisti francesi e tedeschi. « In tutto ciò che da noi si scorge, dice un di loro scuola (*b*), non possiamo vedere che la corteccia di ciò che esiste, sotto la quale è nascoso un altro mondo assai diverso di quello che vediamo. In uno sono i *fenomeni*, nell'altro le *sostanze*, che loro servono di sostegno . . . . . È la sostanza un limite delle nostre cognizioni dal canto della sensazione . . . . ecco quanto può dirsene di positivo ». Laonde ristringendosi da essi la sensazione al solo apparente o fenomenico, con escluderne ogni sostegno reale, si viene 1° a convenire cogli scozzesi nel principio insegnato da Locke. Ed aggiugnendosi poi da'razionalisti, che ad onta non ci venisse la nozione di sostanza

(a) *Hist. de la Philosophie moderne* etc. Tom. V, Ch. XII.
(b) *Manuel de la philosophie experimental*, Diss. V, § IX, par J. F. Amice. Circa il quale tenghiamo avvisato ognuno, che non per altro ce ne gioviamo alcuna volta in citarlo, se non perchè rinserra nel suo piccol volume i placiti dei più famosi suoi condiscepoli razionalisti, sì che vi trovi una continua imitazione di dettato e di frasi, non che una collezione delle principali sentenze di sua scuola.

da'sensi, pure ci riguardiamo come subbietti modificati, venivano in 2° cogli scozzesi ad allontanarsi da Locke, con porre la necessità di una facoltà istintiva, che ci fornisse di un ordine di conoscenze superiori a qualsivoglia esperienza. Ma a differenza degli scozzesi, chiamarono con Vittorio Cousin questa facoltà dell' anima *facoltà d' ispirazione*, ovvero *spontaneità* della ragione (*a*). Dessa è dunque che, come dicono, ponendosi in esercizio ci fornisce l'idea dello spirito nostro, del pari che quella del mondo e di Dio.

La dottrina che l'anima come ente sustanziale sia elemento posto dalla ragione, forma parte della filosofia trascendentale, presso la quale la categoria di sostanza è elemento puro, cioè forma scevra di ogni obbiettiva realità. Adunque Emmanuele Kant, gran promotore di tal maniera di filosofare nell'Alemagna, dappoichè ebbe distrutto il valore reale di qualsivoglia esistenza, ne inferì che l'idea dell'anima non s'ingenera in noi diversamente, se non per virtù del naturale bisogno che ha la ragione (dopo di essersi riunite fra loro *in unità sintetica* tutte le percezioni moltiplici) di pensare una unità al di là di cui non siavi alcun' altra unità; un principio cioè metafisicamente semplice, a cui si riducono tutte le interne azioni. In ciò consiste l'*ideale* di un soggetto pensante detto *anima* (*b*), che perciò assume il nome d' *ideale psicologico*, oggetto della

(a) « J'appelle spontanéité de la raison ce développement de la raison antérieur à la réflexion, ce pouvoir que la raison a de saisir d'abord la verité, de la comprendre et de l'admettre, sans s'en démander et s'en rendre compte ». Tale n'è la definizione datano dal suo sostenitore Cousin (*Cours de l' Hist.* ecc. Tom. I, Leç. VI).

(b) « L'ame umaine, dice un noto kantiano (Villers), le monde, la cause premiére de toutes chose, offrent chacun l'exemple d'un tel *idéal* — L'ensemble de ces objets idéaux, qui n' ont nul exemplaire possible dans la nature réelle, forme un'système d'être de raison que nous appellerons le monde *intelligible*, le monde des illusions trascendents » (*Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la Philosophie Trascendentale*, par Ch. Villers — a Metz 1801, Partie II, art. XIV, p. 329). Quando poi noi giudichiamo che l' anima sia qualche cosa reale in sè, noi facciamo a lor dire un passaggio illogittimo dall' idea al fatto : errore che vien chiamato dai trascendentali *paralogismo* della ragion pura. Ascoltiamo lui stesso. « Quand nous tombons dans ce faute pour rapport à l'idée *psycologique* de la raison pure, et la considèrons comme une chose réellement existente en soi; cette faute est appellée dans la nouvelle philosophie *paralogisme* de la raison pure » (Ivi, p. 320).

psicologia. « Queste *idee* o concezioni pure dell' *anima*, dell' universo e di Dio, sono indispensabili alla ragione, a fin di porre una certa unione nelle concezioni dell'intelletto, e recare in cotal modo la nostra cognizione al suo massimo grado di perfezione » (*a*). Così un che parla le parole stesse di Kant: ma poichè per questi l'idea dell'anima è risultamento di una operazione della ragione, la quale è nel naturale bisogno di fingerla a sè stessa, di supporla in forza di un suo innato bisogno; segue che in detta scuola l'anima non può essere che un vuoto ideale, così chimandosi un' idea cui non risponde alcuna cosa reale o esistente in sè. L'ultima conclusione di fatti del trascendentalismo è, che la psicologia come scienza è impossibile (*b*).

Nel ricercare ora l'origine di dottrina sì distruggitrice, trovasi che in tanto i trascendentali hanno considerato l'esser nostro come puro ideale, perchè son partiti dal principio de' razionalisti francesi e scozzesi, che la sustanzialità dell'anima è un oggetto pensato soltanto dall'intelletto, e supposto alle modificazioni sentite: ed in tanto i razionalisti l'han creduto un elemento posto dal pensiero, perchè son partiti dal preteso assioma di Locke, che non apprendiamo salvo che le sole affezioni sensibili. Laonde a combattere l'ultima illazione della filosofia critica, uopo è rivocare ad esame la stabilezza del principio locchiano, con vedere prima se la realità sustanziale dell' anima sia trovata di presente dall'intimo sentimento o pur no; e quindi con esaminare se questo elemento reale sia stato primitivamente prodotto dall' istinto o dalla spontaneità della ragione, o pure se tale esso è che debba dirsi dato al pensiero fin dal principio dell' esser suo, anzi che posto da esso.

III. Facendoci dunque incontro a Locke e a quei che lo seguono, chiediamo loro dinanzi tutto, per qual ragione si presuma così francamente sottrarre il *me* sustanziale all' impero della coscienza. Par che ad onta della grande necessità di convalidare questo assunto, ninno abbia pensato a darne pruova confacevole, finchè non surse Antonio Rosmini: il qnale cercò ridurre a rigore di evidenza il prin-

(a) Ve. *Saggio d' una Esposizione succinta della Critica della Ragion pura di Kinker*, tradotto dall'Olandese in Francese in un vol. in 8, Amsterdam 1801, pag. 85.
(b) Ve. Op. cit. pag. 180.

cipio, che dalle sensazioni non possa esserci offerto alcun che di sustanziale. E la difficoltà secondo lui sta in questo. « Una sensazione che noi proviamo (così egli), esterna o pure interna, è tutta unita con noi: non è che una modificazione della nostra coscienza; noi sentiamo in un modo passivo, e nulla nel ricevere le sensazioni ha che fare il nostro intelletto »: si abbia questa per chiarezza maggiore come la prima premessa del suo ragionamento. Sulla quale pria di tutto è da notare: che la sensazione considerata *soggettivamente*, come un mezzo per lo quale ci viene offerta alcuna cosa, sia modificazione dell'anima, è incontrastabile: ma la sensazione vuolsi considerare pur anco *obbiettivamente*, cioè se riguardo alle cose che ci presenta, offraci soli modi o anche i subbietti. Or la definizione della sensazione del Rosmini nel primo aspetto è un fatto di coscienza, ma nel secondo è un supporre ciò che si vuol dimostrare, se cioè sieno le sole modificazioni o anco i subbietti che ci possono esseri offerti, tuttochè confusamente, dalle facoltà sensitive. Quindi prosegue. « All'incontro, possiamo noi *pensare* ad una sostanza, senza che la consideriamo come una cosa che *sussiste in sè*, che è *soggetto di modificazioni* ella medesima, e non è punto una modificazione, una cosa perciò che non si può *percepire* da' sensi ma solo dall' attività dell' intelletto? » Tal' è la minore. Ma vede da sè ciascuno che da questa seconda premessa niun' altra illazione può nascere, se non che pe' *soli* sensi non possiamo *concepir* la sostanza, ovvero che l'idea della sostanza non può essere racchiusa nell'atto della sensazione. E questa in fatti è la sua stessa conclusione; perciocchè dice: « L'*idea* dunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: *ella* ha delle *altre qualità* che nulla hanno che fare co' sensi: dunque (l'idea di sostanza) non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire » (*a*). Pertanto egli avvanza dopo ciò un altro passo del tutto arbitrario: che cioè perchè non possiamo per mezzo de' sensi *concepire* la sostanza, ovvero farcene *idea*, non possiamo nè mica sentirla (*b*).

(a) *Nuovo Saggio sull' Origine delle idee*, Vol. I, Sezione III, art. IV, p. 33, e seg.

(b) Questa equivocazione si appalesa in tutte le *essenziali differenze* ch' ei trova tra il fatto della sensazione e l'idea di sostanza. Conciossiachè primamente egli si propone esaminare in detto articolo,

Or per rilevare la fallacia che in questo passaggio si cela, insistiamo qui perchè si distingua il *concepir* la sostanza, *perchè dalle sole sensazioni non ci possa venire l'idea di sostanza*, anzichè proporsi nel vero aspetto l'inchiesta: se cioè per mezzo delle sensazioni *sole* possiamo *sentir* la sostanza. Or ben si vede che qui è che sta il dubbio, non essendo già pensier nostro nè di altri che non sia sensista, che nelle *sole sensazioni* si trovi *idea* di sostanza, o che da esse sole derivi. Proposta così dubbiamente la quistione, passa egli a darci queste differenze fra la sensazione e l'idea di sostanza: per quanto vere, per tanto inefficaci a dimostrare, che la reale sustanzialità si sottragga alle facoltà sensitive.

« I. Differenza: la sensazione è soggettiva, cioè una modificazione di noi soggetto, la sostanza noi la *percipiamo* come oggettiva, cioè come un oggetto del nostro *pensiero*, una cosa presente a noi che non forma parte di noi stessi ».

« II. Differenza: la sensazione è un accidente che non sussiste in sè, ma in noi: la sostanza, come noi la concepiamo, sussiste in sè ».

« III. Differenza: la sensazione è la passione del soggetto, mentre la sostanza può essere il soggetto stesso senziente ».

« IV. Differenza: la sensazione è l'effetto di ciò che cade sotto i sensi; mentre la sostanza rimane nel *pensiero*, rimosse tutte le qualità sensibili » (Op. cit. luog. cit.).

Or veggasi innanzi tutto, come nello stabilire tali differenze si equivochi per parte della natura delle sensazioni, con prenderle da un lato soltanto: dir voglio subbiettivamente, che val quanto dire come mezzi pe' quali ci viene alcuna cosa offerta; nel quale aspetto certo è che la sensazione è una *modificazione di noi soggetto*, quindi *un accidente*, ovvero una *passione del soggetto*, e finalmente l'*effetto* di un' esterna azione: caratteri che in dette differenze sono dall'autore dottissimo attribuiti alle sensazioni. Ma se la sensazione è un mezzo che ci rivela alcuna cosa, chiaro è che deve essere considerata ancora in riguardo all'obbietto che essa ci para dinanzi, qualunque esso sia: e di ciò ne conviene il chiaro Rosmini. Or avendo riguardo a questo modo obbiettivo di considerare la sensazione, non basta più sì francamente asserire che essa sia una *modificazione passiva* ecc., ma si deve chiedere di vantaggio, se l'obbietto che così ci modifica passivamente si appalesi esso stesso non altro che una *modificazione*, un *accidente* ecc.; o in vece se nel mentre che ci sentiamo modificati, apprendiamo ancora l'obbietto reale che ci modifica, o pure il subbietto che sostiene queste affezioni, l'anima umana, l'*io*. Veggasi dopo tal distinzione come le notate quattro differenze, *subbiettivamente* presa la sensazione, sian vere ma nulla comprovino: presa poi *obbiettivamente*, siano arbitrarie anzi false.

In oltre si ponga mente all'altra fallacia, di non parlarsi d'impossibilità di *sentir* la sostanza per mezzo della sensibilità interiore od esterna, ma sì bene d'impossibilità di avere *idea* della sostanza per opera della *sola* sensibilità, ciò che non è in quistione; conciossiachè non si nega, che per aver idea di sostanza è necessario un atto

ovvero l'averne *idea*, dal *sentirla*. Per la qual cosa diciamo che a concepir la sostanza (e in quanto a ciò di che ora è quistione, la sostanza pensante, il proprio *me*.), è forza ammettere un atto dell'anima nostra (semplice percezione o intuizione), che con un *è* venga a dir quasi *essere essa una cosa che per sè sussiste*, ovvero *essere il sostegno delle modificazioni interne*: nè in ciò cade dubbio che non possa questa funzione conoscitiva appartenere al *solo* senso. Ma per poter dire che noi sentiamo la sostanza (non già disgiunta, chè è opera di astrazione, ma di unito a'modi), chi negherà che basti sentire una realità che è affetta da varie modificazioni, e che è produttiva in pari tempo di varie azioni? chi negherà, dico, che nel sentimento di così fatta realità, la quale si palesa alla conscienza (per ciò che ora ci riguarda) in modo intero, sì che non siavi dubbio che alcuna parte di essa realità ci si occulti; si ritrovi il sentimento della reale sostanza? Laonde conchiudiamo, che per sentir la sostanza basta sentire un essere reale per intero, cioè non le sole produzioni senza il principio produttore, non le sole affezioni senza il reale sostegno; ma sì bene la realità stessa interna, passivamente affetta ed energicamente produttiva. Posta questa distinzione fra concepire e sentir la sostanza, vedesi che non basta più dimostrare che il senso non può concepirla, per inferirne che nemmen possa sentirla; ma di vantaggio si deve chiedere: « è egli vero che l'intimo senso non ci presenta una realità tutta intera, passiva e produttrice insieme de' nostri pensieri? »

IV. Quel che la coscienza ci presenta, per concessione degli avversarî medesimi, è questo. Noi sentiamo i nostri voleri, i nostri giudizî, i nostri desiderî, gl'instinti, i ragionamenti nostri: essi si mostrano confusamente nella nostra coscienza come interne affezioni, e la loro esistenza nello stato di modificazioni è un dato primitivo sperimentale; perocchè fatta anche l'ipotesi che la coscienza ce le presentasse mentre sono un bel nulla, pure in quest'atto medesimo col quale la coscienza (per assurda ipotesi) ci presenta questo nulla, vi è una modificazione intimamente sentita, vi è l'inganno, il dubbio, ovvero anche la negazione per parte no-

di percezione del pensiero, o se vuolsi d' intuizione, il quale atto non é certo opera del senso. Laonde anche per questo secondo equivoco, le dette quattro differenze neppure alcuna cosa dimostrano.

stra ; cioè dire che vi è sempre qualche modificazione esistente in noi. Laonde è fatto irrepugnabile che noi sentiamo i *modi esistenti* in noi , e i razionalisti non ne sconvengono. Or si consideri che i modi di essere non racchiudono la loro esistenza in sè , cioè non esistono di una esistenza propria, separata da quella della sostanza ; altrimenti sarebbero esseri sussistenti, cioè sostanze essi stessi ; sicchè la conscienza sentendo queste modificazioni, verrebbe a sentire vere sostanze reali. Ma perchè siano modificazioni, forza è che la loro esistenza non sia in sè, ma che sia l'esistenza stessa della sostanza. Laonde sentire modificazioni esistenti, reali , importa sentire i modi e la sostanza nella quale essi esistono ; ovvero, che val tutt'uno, l'essere per intero , il subbietto modificato. Ecco ciò che l'illustre Laromiguière vuol significar quanto dice : « È sì vero che l'anima ha il sentimento della *propria esistenza* , quanto è vero che una sensazione (si intenta presa in concreto) non è che l'anima stessa che sente , l'anima in certo modo modificata. Provare adunque una sensazione si è sentirsi modificato , si è sentire sè medesimo , si è avere il sentimento di sè » (*a*).

A questa pruova dedotta dalla natura stessa delle affezioni sentite, due altre ne aggiugniamo , desumendole in fondo di dottrina da que' filosofi stessi che tengono contrario parere. Fra questi adunque il conte Terenzio Mamiani della Rovere si tien da lungi da'locchiani , « i quali mantengono la nozione del *me* non significare altra cosa , eccetto che il collettivo delle sensazioni », perchè al loro parere contraddice insieme il fatto ed il raziocinio. Combatte parimente i razionalisti , i quali affermano la nozione del *me* venire rivelata istintivamente dalla ragione, perchè, « accettandosi , dice egli , la nozione del *me* per trascendente o *innata* o *istintiva*, si taglia nelle prime radici qualunque speranza di provare scientificamente l'umano scibile » (*b*). Crederebbesi dopo questo preludio, che l'egregio Mamiani entrasse nella sentenza opposta ai locchiani a' trascendentali e a'razionalisti, con porre la reale sostanza come obbietto appreso nella conscienza ; ma in vece egli emette una opinione tutta pro-

(a) *Leçons de Philosophie* etc. Leç. IX.
(b) *Del rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, Lib. II, Cap. IV, art. III.

pria con dire, « che la significazione del *me* racchiude il significato di un doppio soggetto, l'uno non visibile alla coscienza e l'altro visibile; l'uno sostanziale, fenomenico l'altro. Quest'ultimo venire provato dal fatto dell'intuizione immediata, e il primo del raziocinio ».

Noi crediamo potere opporre a questa sentenza un solido principio dello stesso autore, e ci confermiamo indi vieppiù nella dottrina adottata. Perciocchè concede egli, che: « Noi sentiamo per chiara e subita intuizione certa medesimezza costante giacere in fondo alla differenza di tutti i modi, la quale medesimezza domandiamo *spontaneità*, ovvero *principio attivo dell'animo:* e ciò poi sentiamo, non per applicazione di alcun trascendente principio, nè per concetto *a priori*, nè per suggestione istintiva, ma per luce vera e immediata del senso intimo. In tale spontaneità che si modifica e si differenzia a ciascuna sua operazione, consiste pertanto il soggetto noto e sentito dei nostri pensieri. Conciossiachè noi chiamiamo soggetto qualunque identico che persevera in mezzo al variabile, e tale è il principio attivo dell'animo » (*a*). Riconosce egli dunque, che il soggetto *noto e sentito* dei nostri pensieri è appunto la spontaneità che si *modifica a ciascuna sua operazione*, ovvero *il principio attivo dell'animo*. Ecco ciò che vien conceduto pur dai razionalisti, quando dicono che noi sentiamo la nostra *energia produttiva*; ed esso è per vero un fatto innegabile. Perciocchè la nostra coscienza, soccorsa dalla riflessione, distingue bene quelle modificazioni nelle quali è il nostro principio attivo che opera, da quelle che sono in noi, ma provvenienti da tutt'altra estranea cagione, e che taluna volta contrastano anco alla nostra stessa attività: laonde la differenza fra queste due specie di interne modificazioni, ci deve far riconoscere come un dato d'intimo senso, che in taluni interni movimenti sentiamo non pur l'operazione, ma il principio operante ovvero l'agente che le produce. Or, come altrove si disse, sentire un principio attivo o un agente, è sentire qualche cosa di cui le azioni formano le maniere di essere: e sentir qualche cosa di cui i modi di essere sono le azioni, val quanto sentir qualche cosa cui le azioni prodotte incriscono; e questa cosa non pur non è un modo

(a) Luogo cit. pag. 238, e seg. Terza edizione, Firenze 1836.

di essere, poichè il modo nulla sostiene, ma nemmeno una sostanza fenomenica che vuol dire apparente, perchè il fenomeno nè tampoco alcuna cosa sorregge: essa è dunque una vera sostanza reale. Laonde ammettere un'altra sostanza ignota oltre di questa sentita, non sarebbe che duplicare vanamente il nostro *me* reale, senza che per questo si verrebbe a distruggere il sentimento dell'essere pensante sustanziale (*a*).

Stringiamo in fine gli avversarî nostri, con quest'altro principio che pur essi ne apprestano. Il quale è: Perchè possa il pensiero essere indotto a supporre una sostanza alle modificazioni sentite, fa d'uopo che queste modificazioni, siccome gli stessi razionalisti insegnano, si presentassero siccome modi relativi: chè se non avessero di fatti qualche relazione ad alcuna altra cosa, non condurrebbero per fermo il pensiero a porre sotto di loro un sostegno. Or sentire una modificazione come relativa ad un'altra cosa che la sorregge, cioè come relativa ad una sostanza, importa sentire insieme la cosa sostenuta e ciò che la sostiene, l'affezione e l'essere, il modo e il subbietto: laonde per lo principio stesso de' razionalisti concludiamo, che è il nostro subbietto modificato che noi sentiamo, cioè l'essere nostro sustanziale e pensante, anzi che le sole affezioni, come pur essi presumono.

V. Riconosciuta per tal modo la realità di questo primo fatto su cui poggia la certezza dello scibile umano; ricomparisce tutt'altra la nozione del proprio *me* di quello che voleano i locchiani; resta frenato il volo delle menti trascendenti de' razionalisti, i quali si elevano a ripetere da una origine subbiettiva la formazion dell'idea del *me* sustanziale, e rimane dileguato il sogno de' kantiani, i quali ponevano questo vuoto ideale psicologico essere non altro, che l'unità che il pensiero è forzato di porre in mezzo a' concetti puri dell'intelletto, vuoti anch'essi di valore obbiettivo. Pure i razionalisti ci oppongono, che ad onta la sustanzialità del *me* sia di presente trovata nella conscienza, non

(a) Tuttavolta, dal raggiugnere noi colla conscienza la realtà dell'interno principio vitale, non segue che ne apprendiamo eziandio la natura intrinseca, ovvero l'essenza. Ma è per questa seconda cognizione, quantunque proporzionata alla nostra capacità, che noi dobbiamo assentire col Mamiani, circa il bisogno del ragionamento.

pertanto essa dapprincipio è stata posta spontaneamente dalla ragione con un atto di affermazione, con un *è* col quale imprese ella a riguardare il reale come necessariamente esistente sotto al fenomeno, l'essere sotto alle affezioni, la sostanza sotto agli accidenti. Or è facile a scorgere siccome, posto che noi di presente sentiamo il nostro *me* sustanziale, come *l'energia produttiva* di ogni azione, come il subbietto di ogni affezione; non potea un atto di affermazione, col quale pensiamo che è alcuna cosa reale sotto il fenomeno, non potea, dico, produrre il principio ed il subbietto medesimo di qualsisia modo. Perciocchè in sì strana ipotesi l'azione giudicativa avrebbe causato l'ente che giudica, la modificazione avrebbe prodotta la sua sostanza, l'effetto la sua cagione: a dirla concisa, ciò che è posteriore avrebbe creato l'essere che lo antecede.

Alla quale assurdità aggiugni l'altra, che un atto conoscitivo, quale è il giudizio, avrebbe prodotta la sostanza; l'*è* affermativo del pensiero, avrebbe prodotto l'*essere* che agisce e pate, sostiene affezioni e modifica. Or non è a dire come per ripetere che si faccia *ciò che è*, *è;* non mai si arriverà a produrre un *essere* della natura del *me pensante*, quale la conscienza a noi lo presenta. Laonde in conclusione diciamo, che il *me* sustanziale non pure attualmente è dato come sostanza reale al nostro pensiero, ma tale è stato anco primitivamente.

Sicchè reali essendo sì le interne affezioni e sì la sostanza, segue che reali sieno tutti i fatti della conscienza; e perciò la categoria delle idee che han per oggetto tai cose, resta per propria natura *obbiettiva* (*a*): non così però che raggiugnessimo la natura intima di detta sostanza, ovvero quella che può chiamarsi *essenza* dell' *io*. Noi favelliamo della esistenza soltanto dei varî esseri dell'esperienza. La loro essenza reale è un limite per la nostra cognizione, al di là di cui non possono andare le nostre conoscitive potenze. Parleremo più alla distesa nella ideologia del modo in cui dal sentire le cose facciam passaggio a concepirne le idee: bastandoci di notar qui per la dichiarazione di

(a) Noi qui chiamiamo obbiettive le idee che versano sul subbietto stesso pensante, non per altra cagione che per essere il loro obbietto reale.

quanto si è detto genericamente, intorno la formazione dell'idea del *me* pensante, che 1° fa di bisogno riflettere sul sentimento complesso delle affezioni e dell'essere che le sorregge, delle azioni e del loro attivo principio; 2° si deve per forza analitica del pensiero considerare il principio produttivo o l'essere sostenitore, con un atto proprio e quasi in disparte dalle azioni prodotte e da' modi; 3° si deve ai modi ed alle azioni ricondurre sinteticamente il principio ed il sostegno, con pronunciare internamente il giudizio constitutivo dell'idea del *me*, *io sono essere pensante*, o a dir meglio, *io che penso sono un essere;* e con maggior concisione, *io* (obbietto sentito dalla conscienza) *sono.*

ARTICOLO II.

Della realità de' fatti estrinseci

I. Poggiate sulla conscienza dei fatti di un *me* reale, le scienze psicologiche prendono valore obbiettivo; ma rinserrati noi in questi fatti soltanto, senza un universo reale che ci sia d'intorno, senza l'umanità, senza il ministero stesso degli organi fisici; nulla ci rimarrebbe, salvo che l'esistenza isolata dell'*egoismo* (*a*): nè le scienze ontologiche del creato potrebbero racchiudere valore rispondente alla loro obbiettiva natura. A far rinascere per noi scientificamente l'universo materiale e l'umanità con esso, sì che alle scienze morali, sociali e fisiche, venisse apprestata pruova scientifica della realità de' loro singoli obbietti, si adopera la dottrina opposta del *dualismo*. E già da sè ciascun vede quale sia il suo scopo, quale la sua alta importanza.

Esamineremo brevemente dinanzi, per la valuta delle vere pruove che dovranno condurci al passaggio del *me* al *non me*, quali sieno state le diverse sentenze comparse nella storia della filosofia intorno a questa materia: ma a non andare smarriti in tanta vastità, le ridurremo tutte a tre classi. Partono talune teoriche dal principio che l'anima percepisce sè stessa e le sue affezioni, ma ciò ch'è

(a) Questo egoismo, detto anche da taluno *egoitianismo*, chiamasi Metafisico, a differenza del Morale che, come altrove diremo, è riposto nel principio dell'interesse individuale.

ad essa esteriore non mai. E queste vedremo adoperarsi faticosamente con diverse ragioni, per dimostrare la simiglianza che intercede fra le immagini interne e l' universo reale, finchè dopo iterate prove non vanno a terminare, presto o tardi, nell' idealismo, e poi nel criticismo trascendentale. Convengono altre nell' indole subbiettiva dell' atto della percezione, ma insieme mantengono le idee percepite avere una realità obbiettiva in uno spirito diverso dal nostro. Però trovandosi per tal dottrina nel mondo delle idee il solo universo reale, null' altro essa presenta che un puro e pretto spiritualismo. Altre in fine pongono la percezione immediata degli obbietti esterni, senza intervento d' immagini. Questa sentenza dopo aver corsa varia fortuna, par che sia andata infine a poggiare sul dato sicuro della conscienza, risolvendo in verità d' immediata intuizione dell' esterna sensibilità il dogma fondamentale della dualità primitiva.

II. È antico il principio che la mente non può nulla conoscere, se non ciò ch'è in sè stessa. Si è detto le percezioni essere modificazioni dell'anima, e perciò interne ed immanenti in essa. Si è insistito che se la mente andasse a raggiungere le cose fuori di lei, o dovrebbe uscir quasi da sè, o in sè gli obbietti esterni dovrebbe ricevere: ripugnare la prima ipotesi alla natura dell' anima, e l' altra, ove anco venisse ammessa, confermare il principio che nulla può dessa conoscere salvo quello che è in lei. Queste cose già viete sono state assai spesso ridette, e il nostro Genovesi le porta come opinione di tutti i filosofi (*a*).

Consenzienti a così fatto principio dovettero molti invocare l' interponimento delle immagini, per non lasciare impossibile la percezione dell' universo. Perciò gli Atomisti, surti in reazione dell' idealismo Eleatico, preso avendo a rifare le conoscenze per l' istrumento dei sensi, insegnarono che da' corpi solidi successivamente dipartonsi molte lievis-

(a) (Ve. *Elementa Metaphysicae*, Pars III, Prop. XVI, e Prop. XXXI). Come tali ci dà dette pruove anche il padre Niccolò Malebranche, perciocchè scrive: « Je crois que tout le monde tombe d' accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous: et il n'est pas vraissemblable, que *l' ame sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux*, pour y contempler tous ses objets » (*De la Recherche de la verité*, Tome II, Liv. III, Par. II, Ch. I).

sime immagini, che dopo aver vagato nell'aria, vanno per la via degli organi a posar nel cervello. Questi fantasmi sottili dei corpi furono domandati ειδωλα da Leucippo, Democrito ed Epicuro, primi autori della scuola atomistica (*a*). Però se questi *idòla* allora vengono appresi dal cervello quando son già pervenuti in esso, qual ragione autorizza a supporli venuti dagli estrinseci obbietti, anzichè essere modificazioni interne dello stesso organo? Or la ragione di ciò sta, secondo essi, nella testimonianza uniforme che l'un senso rende all'altro; perciocchè tutti uniti non ci presentano già opposti modi di un corpo stesso, ma un medesimo obbietto per le sue diverse qualità ci vengono offrendo. Questa pruova comune a molti antichi filosofi si è vista riprodotta nuovamente da assai locchiani dietro il loro autore: noi, standoci agli antichi, l'esporremo colle parole stesse dell'epicureo Lucrezio, il quale dice:

Forse potrà redarguir l'orecchio
Gli occhi, o il tatto le orecchie, o della lingua
Confutare il sapor l'udito e il tatto?
Forse il riprenderan gli occhi e le nari?
Non per certo il faranno — ond'è pur d'uopo
Che l'un dall'altro senso esser ripreso
Non possa, e molto men creder si debbe
Che pugni alcun di lor contro sè stesso.
Dunque è mestier che ciò che appare al senso
In qual tempo tu vuoi sia vero e certo (*b*).

Ma si elude dagl'idealisti tutto il valore di cotal pruova, con concedersi l'accordo dei fenomeni sensibili fra loro, come quelli che partono da un solo essere che è sommesso a leggi certe ed opera in modo uniforme, quale è lo spirito umano. Non bastare però, essi dicono, l'armonia che lega fra

(a) Ve. *T. Lucretius Carus de Rerum natura*, Lib. IV, v. 238 e segg. Laert. *De Vitis*, Lib. IX, §. 44, Cic. *passim* etc. Ripugna questa sentenza primamente alla natura de'corpi; come dice il Genovesi, mentre ove tal cosa fosse, *jamdudum oportuit corpora solida fuisse in nihilum redacta, tot abrasis superficiebus*; e secondamente ripugna alla natura dell'atto conoscitivo suo proprio, giacchè per ricevere immagini corporee dovrebbe tale essere anch'esso.

(b) Lucrezio trad. da Alessandro Marchetti, Lib. IV, Londra 1717, pag. 207.

loro i fantasmi de' sensi: richiedersi una ragione che comprovi dippiù la convenienza tra i fantasmi sensibili e le cose reali. Piegando a questo attacco la dimostrazione degli atomisti e dei locchiani, vedesi come il principio da loro adottato, che l'anima non può conoscere se non quello che è in sè, non frutta ad essi veruna pruova confacevole a stabilire la dualità primitiva.

Ai fantasmi corporei degli atomisti sostituirono Aristotele e i peripatetici le *specie impresse* dell'intelletto passibile. Ma questo intelletto non è più per essi l'organo fisico di Leucippo: il νοῦς (*mens*) di Aristotele è sostanza spirituale, e tutto che da lui si riceve prende forma intelligibile ed immateriale. Come l'acqua versata in un vaso acquista la sua stessa forma, così i fantasmi sensibili, le immagini impresse negli organi, innanzi che passino nell'intelletto passivo sono spiritualizzate dall'intelletto agente, e rese di universale natura da individuali che esse erano. Ecco ciò che vuol dinotarsi dal detto degli scolastici, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, ed ecco pure la grande diversificazione delle *specie* aristoteliche dagli *idòla* dei democritici. Resta però a vedere come in una dottrina, che stabilisce non potere lo spirito percepire obbietto individuo e materiale, si possa con certezza effettuare il passaggio alle realità esteriori corporee. Or pare a noi che in questa ipotesi il gran problema del dualismo rimanga irresoluto irremisibilmente. Chè per fermo, se tutti gl'individui dell'universo materiale sono, perchè materiali, impercettibili dallo spirito umano; se quindi ei non può niuno di questi individui conoscere; come ne dedurrà le specie espresse? si può da cose incognite affatto ricavare la conoscenza universale del mondo? « Io bene intendo, scrive Rosmini, come nel vaso possa essere introdotto un liquore senza quella forma ch'egli va ricevendo a mano a mano che viene in quello infuso: ma non intendo poi come avvenga che i singolari possono entrare nell'intelletto, ammesso il principio che l'intelletto non percepisca che gli universali, e se vi entrano perchè poi debbano necessariamente esservi cangiati in universali » (*a*). Or se le specie intelligibili non possono essere ricavate dal di fuori, molto meno per

(a) *Nuovo saggio*, Vol. II, Cap. I, art. XIV.

certo ci daran dritto a supporle rispondenti ad obbietti reali, piuttosto che a dirle mosse dall' insita forza dell'anima naturalmente, in che sta l' idealismo; ovvero causate dall' azione di qualsisia altro spirito, in che sta lo spiritualismo (*a*).

Più conseguente al principio che lo spirito non può conoscere i corpi fuor che nelle immagini intelligibili, Goffredo Leibnitz insegnò che le visioni dell' universo si svolgono nell' anima stessa per opera di un' insita forza, e senza veruna influenza delle esteriori impressioni. Per tanto ei volle che la serie dei fantasmi cacciati per forza intima da una primitiva rappresentazione (*schema*), tuttochè potesse aver luogo quando anche l' universo reale non fusse; pure si svolgesse in modo uniforme alla serie delle mutazioni dei corpi. E per aver posto questo doppio ordine di fatti, consentaneo sì, ma mutuamente independente, fece che il suo sistema prendesse nome di *armonia prestabilita*. Mostrasi però in questa ipotesi assai difficoltoso il modo di attuare scientificamente un passaggio alle esteriori esistenze; imperciocchè potendo queste essere del pari che no, senza che a noi ne derivasse detrimento alcuno; qual rimane motivo a dir che esse sieno? Il Wolf interprete della mente di Leibnitz stabilisce di fatti, che: *Res redit ad liberam Dei voluntatem, utrum voluerit animas solas existere, an vero etiam corporum existentiam decreverit*. Ma per dimostrar poi che Dio gli abbia di fatto creati, riporta egli pruova sì fatta. « Avendo Iddio voluta la creazione delle finite cose per la manifestazione della sua gloria e della potenza sua; non è dubbio che abbia ancor voluto tutto che contribuisce a manifestarle. Or tale, prosegue egli, è la creazione dell' universo visibile e reale al di fuori dell' anima » (*b*).

(a) Che la dottrina aristotelica circa la percezione meni all' idealismo, è verità provata pur dalla storia. Conciossiachè gli Arabi pensatori, che interpetrarono i primi Aristotele e lo resero noto all' Europa, furono idealisti. Anzi Avicenna volendo spiegar come è che dall' intelletto si possa senza percepire il materiale estrarne immagini spirituali; ebbe ricorso alla dottrina degli intelletti separati, con dire che l' intelletto nostro vede le cose in un altro, e questo anco in un altro, finchè si perviene ad un intelletto infinito che di tutte cose in sè contiene le immagini, e che le comunica gradatamente agli altri, per guisa che l' ultimo intelletto è, in quanto al nostro, attivo (Si legga fra gli altri san Tommaso, *Sum. Theol.* Quae. LXXXIV, art. IV).

(b) Wolfius, *Theol. Natural.* Pars II, Sect. II, Cap. III.

Si è opposto contro questa ragione, che qualora le nostre percezioni non derivassero dagli estrinseci obbietti, l'universo reale saria cosa affatto superflua alla conoscenza che noi ne abbiamo. Che se il magistero delle create cose è necessario a manifestare la gloria esterna di Dio, nell'ipotesi che l'uomo non può ammirarlo senza che esso esista ; questo intento si ottiene del pari, nell'ipotesi opposta che Dio abbia formata l'anima così fattamente, che in sè stessa lo vegga, tuttochè esso non avesse esistenza obbiettiva : e la creazione dell'universo reale riuscendo vana, sarebbe anzi sconveniente alla natura di un Ente che nulla vanamente dispone. « Coloro che vogliono provare col raziocinio la realtà dei corpi (così il nostro inclito Gioberti), ricorrono al principio di causalità o alla veracità divina. Ma il principio di causalità si può accordare coll'idealismo più perfetto, come quello che non impugna le cose spirituali, e ammette la Causa prima. La veracità di Dio, (se si prescinde dalla rivelazione), non so quanto serva a provare la realtà del mondo, giacchè questa non è un vero assoluto, ma un fatto, e tanto vale la fenomenalità di esso, quanto la realtà. L'esistenza fenomenale del mondo può essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione umana, non un inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi coll'uso del ragionamento; cosicchè a questo ragguaglio si potrebbe dire che Zenone di Elea e Giorgio Berkeley abbiano corretto l'error filosofico, come Niccolò Copernico, e innanzi a lui alcuni Pitagorici emendarono lo sbaglio dell'astronomia tolemaica e volgare » (*a*).

Dopo Leibnitz, Emmanuele Kant di Koenisberg insegnò pure, che il fenomeno dalla visione dell'universo non è possibile senza che si avessero *a priori* alcune *forme*, come quelle del tempo, dello spazio, della sostanza, del modo, della causalità ecc., le quali fossero per una legge dello spirito umano trasportate al di fuori di lui. E pur non disse ei già che subbiettiva essendo la cognizione dell'universo, non potesse poi obbiettivamente esistere un mondo reale: laonde non distrusse egli almeno la possibilità di qualche realità obbiettiva, rispondente alla nostra cognizione. Ma Fichte derivato da lui, negò l'obbiettivo poter essere altro

(a) *Introduzione allo studio della Filos.* Tom. II, Cap. IV.

salvo che il subbiettivo medesimo il quale fa contrasto a sè stesso (*a*). Imperciocchè una ei volle essere la realità, e questa essere una forza infinitamente energica, la quale si sviluppa producendo sussecutive immagini lungo il corso di una

(a) Si legga la chiara esposizione di tal sistema, che ce ne dà il signor Barchou de Panhoen colle seguenti parole. « La philosophie de Kant se taisait sur la realité objective de l' univers, elle se bornait à le considérer dans ses rapports avec le subjectif. Fichte fait absolument de même: il considère aussi l'univers ou le non-moi dans le subjectif et dans le moi. Mais l'univers ou le non-moi pourrait à la rigueur exister dans le moi, quand bien même il serait dépouillé de la réalité objective, quand il n'existerait pas, et c'est là l'hypothèse de Fichte. A certains points de vue, on peut donc dire quo la philosophie de Fichte n'est point autre que la philosophie de Kant, mais la philosophie de Kant dévelloppée par son côté idéaliste . . . . Anéantissons par la pensée la réalité; que le monde tout entier s'abime et s'écroule autour de nous. Au centre de ce vuide soit donnée, dépouillée de forme, d'étendue, de couleurs, de proprietés de toute sorte, concentrée dans un point mathématique, une activité libre et indéfinie; représentons-nous-la sous la forme d'une force vive, douée de la faculté de rayonner en tout sens, en raison d' une impulsion qui lui est inhérent. Imaginons enfin que cette activité se meuve, se déploie sur une ligne droite ou elle pourrait aller ainsi à l'infini; mais, modifiant cette dernière hypothèse, supposons, au contraire, qu'en face de cette force surgisse un obstacle, un point d'achoppement. A ce choc elle rivient sur elle-même, elle parcourt la route déjà faite, elle returne s'absorber à son point de départ. Cette force demeure identique à elle-même, qu'elle aille dans un sens on dans un autre, qu'elle découle du point de départ, uo qu'elle y revienne aprés le choc. Seulement on peut imaginer un point ou ces deux courans de la même force lutteront à force égales . . . . . Or, cette force vive, cette activité libre, indéfinie, c'est le *moi* de Fichte — Dans son premier mouvement, c'est le *moi* proprement dit; dans son mouvement de retour, c'est le non-moi; le point d'equilibre, et de rencontre, c'est la conscience — En deça et au delà du point d'equilibre, c'est d'ailleurs toujours le même moi. En deçà et au delà il y a identité d' essence, en meme temps qu'opposition de direction; en un mot, toujours et partout identité d'essence au dessous de toutes les sortes d'oppositions possibles, ou immaginables . . . . En vertu de son activité spontanée, le moi fixe et pose le non-moi. Mais pourquoi ce moi fixe-t-il, pose-t-il le non moi? C'est parce que son activité, qui d'abord s'epenche à l'infini, est ramenée sur elle-même par un choc. Donc il faudrait determiner la cause de ce choc . . . . C' est ce que nous ne savons pas, c'est ce que nons ne saurons jamais. Là tout est ignorance, et ténèbres. De ce choc nait le monde; mais, dans la doctrine de Fichte, ce choc demeure lui-même inexplicable » (*Histoire de la Philosophie Allemande*, etc. par le baron Barchou de Panhoen, Tom. I, p. 339 e segg. Paris 1836).

linea infinita; finchè sostandosi, e quasi respinta ritorna su di sè stessa, ed oppone a sè medesima i suoi fantasmi. Questa forza secondo lui è l' *io*, il quale considerato scevro di ogni atto, di ogni produzione, vien detto *io puro*, quale sarebbe, a mo' di esempio, l' intelligenza senza giudizi, la volontà senza voleri: riguardato poi nelle sue produzioni e diunito ai suoi atti, vien nominato *io empirico*. Or questa forza produttrice, *io puro*, è quella che noi chiamiamo propriamente *io*, *me*, e lo concepiamo col giudizio affermativo *io sono*. Questa stessa forza poi riguardata nei fantasmi prodotti, i quali si oppongono ad essa e la fanno ripiegare quasi su di lei medesima, è quella che constituisce il *non io, non me*; cui non possiamo noi concepire, se non con una negazione, la quale dica che esso non è l' *io*. Ma l' *io* e il *non io* son diversi nella forma, e perciò si urtano a vicenda, come fenomeni, e producono la lotta dell' attivo e del passivo che la conscienza ci offre: essi però nella realità s' identificano perchè una è la forza che li svolge, e questa forza è infinita, è assoluta, Dio. Così l' *assolutismo* di Fichte rinnegando ogni creazione, colla produzione subbiettiva della visione dell' universo, assorbisce tutta l' esistenza in quella del *me assoluto*, e rende impossibile ogni obbiettiva realità. Ecco l' ultima illazione del principio, che l' anima non può raggiugnere nulla di estrinseco a lei. "

III. L' osservazione assidua che l' uomo, per poter che egli abbia sopra le proprie idee, dappoichè spesso a suo placito può riprodurle o mutarle; pure non esercita alcun dominio sopra quelle visioni che han per obbietto ciò che sotto i sensi si versa; ha fatto dire ad altri filosofi, che così fatte idee hanno una realità esteriore allo spirito nostro, ed una esteriore cagione: ma questa realità e cagione non in altri ripongono, salvo che in uno spirito in cui qualsivoglia conoscenza si trova, il quale spirito è Dio. Più famoso tra questi il padre Niccolò Malebranche, ripristinando le dottrine platoniche, pervenne con metodo di eliminazione a stabilire che noi vediamo tutte le estrinseche cose in Dio. Imperciocchè presume egli aver dimostro: « Che l' anima nè vede i corpi in sè stessi, nè da sè può produrne le immagini, nè che Dio ne abbia in essa in crearla infusi i fantasmi, nè che l' anima infine abbia in sè tutte le perfezioni, sì che nella propria essenza potesse vedere anco

i corpi » (*a*). Dopo di che, volendo egli spiegar come avvenga che noi tutto conosciamo in Dio, nota che due cose irrepugnabilmente si debbono ammettere. Le quali sono: Che Dio ha in sè stesso tutte le idee archetipe degli esseri creati, perocchè altrimenti nè infinito sarebbe, nè gli avrebbe potuto creare; e che inoltre Egli è strettamente unito all'anima, sì che ben può dirsi che sia il luogo degli spiriti, come lo spazio è il luogo dei corpi. Le quali cose supposte conclude Malebranche, « che ogni spirito può vedere in Dio tutto ciò che rappresenta le cose create solo che Dio lo voglia ». Dopo di che soggiugne, « che in verità Dio lo vuole, perchè è un modo facile per rendere la percezione possibile, e alla natura degli enti spirituali convenevolissimo » (*b*). L'irlandese Giorgio Berkeley, viaggiando per la Francia nella sua giovinezza, conobbe negli ultimi giorni suoi il vecchio Malebranche, e gli appalesò le proprie idee affatto uniformi alle sue. Imperciocchè nei suoi « Principî delle Conoscenze umane », insegnato avea che non è possibile prender notizia diretta dei corpi che ci circondano; e che quando anche non esistessero, non sarebbe nulla detratto alla nostra cognizione (*c*). Non pertanto osservò, che non può negarsi che le nostre idee si mostrano come legate fra loro, ed in una successione continua independentemente dalla nostra volontà. Così l'uomo quando apre gli occhi alla luce, non può sottrarsi alle affezioni visibili causate dagli estrinseci obbietti (*d*). Vi deve essere adunque un altro spirito che le produca in noi, e questo spirito, secondo che egli insegna, è Dio (*e*).

(a) (Ve. *Recherche de la verité*, Liv. III, Part. II, Ch. I, §. II). Le dimostrazioni di ciò che egli qui propone, si leggono nei suoi sussecutivi capitoli.

(b) Ivi, Ch. VI.

(c) Ve: *Principles of human Knowledge*, pubblicati nel 1710, un anno dopo la sua *Theory of vision*, « Teoria della visione ».

(d) « Quand un homme ouvre les yeux en plein jour, dice in suo nome J. G. Buhle, il ne dépend pas de lui de voir ou de ne pas voir, il n'est pas au pouvoir de sa volonté de faire que tel ou tel objet particulier s'offre à ses régards. Il doit donc y avoir une autre volonté ou un autre esprit qui produise ces idées » (*Hist. de la Phil. mod.* Tom. V, Ch. X, §. X).

(e) Questo sistema spiritualista prese forma più compiuta nei suoi *Three dialogues between Hylas and Philonous*, « Dialoghi tra Ila e Filone ».

Ma questo sistema (oltrechè presenta l'assurdo di farci trovare le qualità corporee in Dio, quali sono l'estensione la solidità ecc.) del tutto distrugge la sustanzialità dell'universo reale e della umanità con esso. Le quali cose null'altro restando salvo che giuoco di fantasmi e mera apparizione di idee; riprende lo scetticismo, contro di cui volea drizzare Berkeley così fatta teorica, il suo intero vigore. Mi corre all'uopo alla memoria di aver veduto in fronte ad una edizione delle opere di questo filosofo, effigiato cotale emblema. Un fanciullo prendeva giuoco dell'immagine propria e delle altre che riflettevano entro uno specchio: un vecchio filosofo da dietro sogghignava in guardarlo; ma un motto sotto diceva: *Quid rides? mutato nomine de te fabula narratur*.

IV. Alle due cennate serie di filosofi, delle quali la prima pone la percezione mediante le immagini, e la seconda la percezione immediata in Dio, un'altra si aggiunge differente da esse perchè drittamente si volge ad ammettere la percezione immediata dei corpi. Primo in essa Antonio Arnauld, preso avendo a dimostrare contro di Malebranche come inutile sia l'interponimento degli esseri rappresentativi, segnò questa distinzione fra *percezione* ed *idea*. « Bisogna notare, dice egli, che queste cose benchè identiche hanno un doppio rapporto: l'uno all'anima che è modificata, l'altro alla cosa percepita. Così la *percezione* di un quadrato indica più direttamente l'anima che lo percepisce, ma l'*idea* del quadrato denota il quadrato stesso che è l'obbietto appreso » (*a*). Posta la qual distinzione, dichiara egli come segue la sua dottrina. « Io dico qui, che se per concepire immediatamente il sole s'intende ciò che è opposto a percepirlo per mezzo delle idee, prese subbiettivamente come atti conoscitivi dell'anima, io convengo che noi non lo vediamo immediatamente; imperciocchè è più chiaro del giorno che noi non possiam percepirlo se non mediante un atto conoscitivo dell'anima. Che se vuol dirsi che noi non lo conosciamo immediatamente, perchè vi fa bisogno l'interposizione delle idee prese come esseri rappresentativi, io pretendo che secondo questo senso non mediatamente, ma bensì in modo immediato è che noi vediamo il sole » (*b*). Ma

(a) *Des vraies et des fausses idées* Chap. V.
(b) Ve. ivi.

nel farsi incontro all' opposizione del Malebranche dedotta dalla lontananza dei luoghi, Arnauld giudicò che noi possiam percepire i corpi per lontani che siano (*a*), e ad onta che niuna impressione producano sulla nostra anima. « Non può credersi, ei dice, che niente possa essere conosciuto dall' anima, salvo quello che può su di essa agire per farsi conoscere » (*b*). Or è cosa evidente che slegato ogni rapporto fra gli obbietti cogniti e l' anima, ben potrebbe restar salda la percezione dell' universo anche quando l' universo reale svanisse: e senza motivo legittimo s' inferirebbe dall' esistenza della percezione quella dell' estrinseco obbietto. Lo scetticismo non fu di fatti frenato per questa nuova dottrina, anzi proseguì più vigoroso che prima nell' Inghilterra, massimo per gli sforzi di Hume.

A combattere questo scetticismo Tommaso Reid, professore a Glasgow, rivolse la teorica delle verità instintive, opposte alle speculazioni della metafisica. E primamente volgendosi a toglier di mezzo le immagini negò che per esse, quando è parola delle percezioni causate dai sensi, si possa alcuna cosa intendere. Imperciocchè, quando anche l' immagine si vuol riconoscere nelle visioni, come comprendere per qual modo si vengono esse a pingere in luogo riposto ed opaco affatto qual è il cervello, mentre luminose e colorite esse sono? allor che poi le immagini, voglionsi per strana metafora trasferire negli altri sensi, qual nozione si può avere di esse? qual nozione delle immagini del sapore del suono, dell' odore, di un urto? e se si ripiglia essere esse un altro suono, o un altro sapore simile ai precedenti, non sarebbe egli un duplicare vanamente il sentimento immediato degli obbietti esteriori, senza in nulla scemarlo?

Refutate le immagini per virtù di questa pruova irrefragabile, Reid si vide in dritto di stabilire che lo spirito nell' apprendere i corpi li raggiunge in sè stessi. Ma nello spiegare indi il fatto di questa percezione, pose distinzione fra le seguenti tre cose, che sono: 1° l' oggetto esterno che agisce sugli organi; 2° la sensazione che modifica l' anima senza nulla manifestarle; 3° la percezione immediata dell' obbietto fatta nell' anima. E voltosi contro alla

(a) *Des vraies et des fausses idées*, Ch. VIII.
(b) Ch. X, pag. 161, ed. 1683.

nota opposizione che l' anima non può apprendere gli obbietti in sè stessi, perchè non può raggiugnerli là dove essi sono, spiegò questa teorica di discrepanza fra le cause metafisiche e le naturali, dicendo: le prime essere quelle che sono veramente connesse coi loro effetti, le altre essere congiunte soltanto per ordine di successione nel tempo: quindi disse che nella natura non ci vien per l'esperienza mostrata la vera causa che produca gli effetti, ma solo degli avvenimenti che son seguiti da altri, cioè dire cause naturali ma non metafisiche. E lo stesso insegnò avverarsi nel fatto della percezione dei corpi, ponendo gli obbietti le sensazioni e le percezioni come tre fatti congiunti, ma in niuna dependenza fra loro. Posta la qual cosa risolvette in facil maniera l'opposizione di Malebranche: perciocchè se gli obbietti non sono la vera causa delle percezioni dell'anima, niuna difficoltà rimane a comprendere come essi possano precedere la conoscenza che l'anima ne prende ad onta che non le siano presenti, e come lo spirito possa conoscerli tuttochè lontani di luogo. Sicchè, secondo Reid, essendo i detti tre fatti in sola congiunzione, senza connessione di causalità metafisica, niuna ripugnanza vi ha in dire, che possa anche stare la percezione di un obbietto, quando anche l'obbietto, ovvero l'impressione sua non sia.

È facile a scorgere come rotta la connessione fra percezione ed obbietto percepito, non possiam dalla prima dedurre l' esistenza dell' altro. Per questa cagione invocò Reid oltre il senso intimo anche il comun senso degli uomini, ovvero le credenze instintive dell' umana natura (*a*): fra le quali annoverò egli pure quelle che hanno per obbietto le cose che chiaramente percepiamo per mezzo dei sensi esterni. È nella natura dell'uomo accordar piena fede al testimonio dei sensi, innanzi che l' educazione ovvero alcuna altra idea potessero abituarvelo. « Colui che rigetta queste verità resta isolato nel centro dell' universo, vive derelitto ed abbandonato, senza alcuna creatura fuori di lui ». E da ciò conclude che l'idealismo è opposto al senso comune. Salvo che questa tendenza, tuttochè irrefragabile in sè, è non pertanto sfornita di ogni fondamento razionale o spe-

(a) Verità ottenute in cotal modo furon dette da lui, ***principles of common sense*, *common notions*, *selvefident truths*.**

rimentale, è un fatto non reso legittimo da alcun motivo che autorizzi simile spontaneità dell' umana natura, inefficace perciò a vincere lo scetticismo. I razionalisti francesi mantengono la stessa dottrina.

Ma in pari tempo a un dipresso, il d' Alembert in Francia ritenendo il principio di Locke, che non si possono conoscere i corpi meno che per le immagini, propose questo problema a risolvere, famoso perchè da esso presero origine le ideologie di Condillac e Tracy, non che molte altre dappoi. Adunque chiese egli: « Come l'anima esce fuori di sè per arrivare ai corpi? come spiegare questo passaggio? *Hoc opus, hic labor est* » (*a*). Però nel proporsi tale quistione stimò che la ragione sia insufficiente ad effettuare il passaggio medesimo. « In effetto, disse egli, non essendovi alcun rapporto tra la sensazione e l' obbietto che n' è l' occasione, egli non sembra che si possa rinvenire per mezzo del ragionamento un passaggio possibile dall' una all' altro: non vi è che una specie d' instinto più sicuro della stessa ragione, che potesse obbligarci a sormontare un sì grande intervallo » (*b*).

Rivolta la mente del signore di Condillac a dar ragione del trasportar che facciamo al di fuori di noi le interne immagini, fè questa ipotesi. Finse un uomo sfornito di sentimenti in sì fatto modo che simigliasse una statua: e questa suppose venire affetta a mano a mano dalle sensazioni di odore, di suono, di sapore e di colore. Finchè la statua è a questi sensi ristretta, anzichè venire a giorno di alcuna estrinseca reale esistenza, si crede essa stessa mutata in ciascuna di dette affezioni, ovvero nel loro complesso (*c*): ma quando per caso volgendo la statua il suo braccio

(a) *Encyclopedie* etc. Article *Corps*.

(b) *Enciclop. Discours Préliminaire*, pag. III, Livourne 1770.

(c) Ecco ciò che egli ripete all' esperienza di ogni singolo senso, finchè non giunge all' esame di quello del tatto. « Si nous lui (alla statua) présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue, qui sent une rose; mais rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur ». Lo stesso dice delle sensazioni di suono, di sapore e della visione, siccome si vede in tutta la prima parte del suo *Traité des Sensations*, e più precisamente nell' *Extrait raisonné du traité des sensations*. Perciò scrivea: « Si supposant qu'elle est continûment la même couleur, nous faisons succeder en elle les odeurs, les saveurs et les sons, elle se régarderoit comme

s'imbatte in un corpo, risente essa allora un urto che le provviene da qualche cosa estrinseca a lei. « Il *me*, dice egli, che si sente modificato nella mano, non si sente in pari modo modificato nel corpo che incontra. Se nella mano la statua dice *io*, non riceve dal corpo la stessa risposta » (*a*). Così dopo aver dimostrato nella prima parte del suo Trattato delle sensazioni, che i quattro primi sensi son subbiettivi, vien dichiarando nella seconda parte che il sentimento del tatto, come quello che è fornito di doppia relazione, all'obbietto cioè sentito ed al subbietto che lo sente, è per sua natura obbiettivo; e nella terza parte in fine, dando compimento al proposto problema del d'Alembert, mostra come il senso del tatto apprende alla statua di trasportare al di fuori di sè le altre sensazioni per virtù di un iterato giudizio, il quale dice che le cagioni sì degli odori che dei suoni ecc. sono negli esseri corporei che ci circondano. E questo spiegò nella seguente maniera. « Portando per caso la statua la sua mano sugli oggetti che le si parano innanzi, prende un fiore e lo si tien fra le dita. Il braccio mosso senza scopo, or lo appressa ed or lo rimuove dal volto; ella si sente modificata in certa maniera, con maggiore o minore vivezza. Attonita di questo, ripete a posta gli atti medesimi, prendendo ora ed or lasciando quel fiore, finchè comincia ad entrar nella credenza che al fiore ella deve la sua affezione odorosa » (*b*). Nello stesso modo Condillac fa che la statua giudichi per mezzo del tatto, che i suoni i sapori e i colori sono nei corpi: sì che abituandosi in seguito a questi giudizî si avvezza a buttare, come egli si esprime, al di fuori di sè tutte le interne affezioni. Molti, e fra questi Destutt de Tracy, lo ebbero a norma nelle loro ideologie.

V. Molta lode per certo si deve al Condillac di aver riconosciuta la sensazione del tatto per obbiettiva: ma se, come avviene a chi primo fa progredire la scienza di novella indagine, qualche gran fallo rinviensi nella sua teo-

une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse et sonore. Elle se régarderoit comme une odeur savoureuse, sonore, colorée, si elle étoit constamment la même odeur, et il faut faire la même observation sur toutes les suppositions de cette espece » (*Traité des Sensations*, Part. I, Ch. XII).

(a) Op. cit. Part. II, Ch. IV.

(b) Part. III, Ch. I.

rica; vuolsi attribuire al suo metodo ipotetico più che sperimentale, perchè poggiato sopra l'esame di uno stato supposto; ovvero al non avere abbastanza resa universale la sua dottrina con riconoscere nella parte di tatto, racchiusa anche nei primi quattro sensi, la relazione obbiettiva. Era però serbato all'Italia veder fruttare alle dottrine di Reid e Condillac una pruova tutta positiva delle estrinseche realità. Imperciocchè l'ingegno osservatore del nostro Pasquale Galluppi, ritenuto il principio degli scozzesi, che tutte le sensazioni son di natura loro obbiettive perchè raggiungono gli oggetti in sè stessi senza uopo d'immagini, e resa a tutti i sensi comune la duplice relazione del tatto di Condillac; pose in piena luce il fatto, che la conscienza ci presenta ogni esterna sensazione così legata al soggetto ed all'obbietto insieme, che nè potrebbe essere nè aversene consapevolezza, laddove l'obbietto reale non fosse. Per la piena intelligenza di questa dottrina, è da notare la differenza fra tre diverse specie di fatti che la stessa conscienza ci mostra. Alcuni si presentano come interni e volontarî, quali sono i nostri voleri, non che gli atti della nostra intelligenza, come l'attendere il giudicare ecc.; altri come necessarî ma pur racchiusi intimamente in noi stessi, quale è il nostro essere stesso e molte sue affezioni spontanee, siccome il desiderare, l'esser sommesso ai fantasmi dell'immaginazione ecc., finalmente gli atti necessarî dell'intelligenza, quali sono le illazioni dalle premesse, le verità di primitiva evidenza; altri si presentano in fine come necessarî non solo, perchè non derivanti dalla volontà, ma pur relativi ad obbietti diversi dal proprio *me*, e quindi estrinseci a lui benchè sopra di lui operanti, e tali sono i fatti della esterna sensibilità: circa la quale è da notare, rinvenirsi in essa un doppio rapporto obbiettivo, l'uno comune ad ogni percezione come ad oggetto, l'altro come a causa estrinseca che agisce sopra di noi. Le quali cose premesse entra la dimostrazione del Galluppi, ad inferirne l'esistenza degli obbietti esteriori in così fatto modo.

« La testimonianza della coscienza è verace, scrive egli; ora essa ci assicura dell'esistenza in noi delle percezioni di cose esistenti esterne; queste percezioni sono dunque realmente in noi: ma se i corpi non esistessero, non vi sarebbero in noi percezioni di cose esistenti esterne a

noi; i corpi dunque esistono, e la veracità della coscienza mena ad ammettere la veracità della testimonianza de' nostri sensi esterni » (a).

Adottando la stessa pruova sperimentale del Galluppi, noi avvertiamo che parlandosi di percezione sensitiva, per modo di esprimerci, è meglio adoprare la voce sensazione, e quindi dire che la sensazione ha relazione obbiettiva. Applichiamo dopo ciò la dimostrazione precedente ad una doppia specie di corpi che l' esperienza ci mostra, e ci fa discernere per le seguenti tre differenze stabilite già dallo stesso Galluppi.

Prima differenza. « Fra corpi che lo spirito percepisce ve ne ha uno che l' *io* riguarda come suo; tutti gli altri sono riguardati come corpi esterni. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l' *io* il quale sente il caldo colla mano destra è l' istesso *io* che sente il freddo nella sinistra. L' *io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l' *io* nella mano ma non lo sentirete mica nel globo: esso non vi sembra dunque esistere nel globo e questo corpo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani mi dà due sensazioni, il contatto del globo me ne dà una. L' *io* riguarda dunque come suo quel corpo che egli sente ed in cui gli sembra ancora di sentire: riguarda come esterno quel corpo che egli sente ma in cui non gli sembra di sentire ».

Seconda differenza. « Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente, ma se volete che il globo di ferro si muova, questo corpo non si muoverà immediatamente di seguito al vostro vole-

(a) (*Lezioni di Log. e Metaf.* Lez. XXVII, pag. 199, pr. ediz.). Dietro questo esame Galluppi vedesi nel dritto di ammettere: 1° che la sensazione non sia una modificazione diversa dalla percezione dei corpi nel senso in cui Reid volea: imperciocchè la percezione degli oggetti esterni non è che una percezione passiva, un sentimento: 2° che la sensazione non è solo congiunta coll' oggetto suo, ma è con essa in necessaria connessione: 3° che perciò per passare dalla sensazione all' oggetto reale, non bisogna invocare alcuno estraneo principio oltre la testimonianza della conscienza; ed in ciò si allontana il Galluppi dalla scuola scozzese.

re; è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso. L'*io* riguarda dunque come suo quel corpo in cui egli può produrre dei moti col solo volere, riguarderà come esterno quel corpo in cui egli non può produrre del moto col suo volere ».

Terza differenza. « Voi potete allontanarvi dal globo di ferro in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più sui vostri sensi, ma non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro. L'*io* riguarda dunque come suo quel corpo, che gli è incessantemente presente, come esterno poi quel corpo che può cessare di essergli presente » (*a*).

VI. Chiedesi ora: esiste il corpo nostro? esistono i corpi esterni? Quanto al primo, anche fatta l'ipotesi che nessun corpo esterno ci urti, che l'aria eguagli la temperatura del calore vitale, che non possiamo ravvisar noi stessi perchè isolati nel bnio; resterà sempre per noi l'impressione prodotta dagli organi della respirazione, dalla tendenza di ciascuna parte del nostro corpo verso la terra, dal fremito che un fluido attivissimo aggirandosi velocemente produce nelle parti del nostro corpo, dal calore stesso che agisce soprattutto nel volto e nella fronte, ed altri fatti consimili. Questo sentimento, benchè alquanto difficile a scorgersi perchè abituale e soggettivo, è stato detto dal Condillac *sentimento fondamentale* (*b*).

Ma se per movimento di timore o d'ira va ad accrescersi o a sminuirsi la celerità del sangue, se varia il grado della esterna temperatura, se sopraggiugne un dolore nei nervi ec.; questo sentimento fondamentale si sente modificato più vivamente e si fa perciò meglio osservare. Questo cambiamento è stato detto ***modificazione del sentimento fondamentale.***

In questi due modi noi percepiamo un multiplice che riguardiamo come corpo nostro, in maniera soggettiva ed immediata: soggettiva dico perchè lo sentiamo come congiunto al subbietto che in esso sente, ed immediata perchè non si richiede ad averne sentimento il ministero di alcun organo esterno. Ma noi possiamo altresì sentirlo in modo oggettivo

(a) *Elementi di Filosofia*, Vol. III, Ideologia, Cap. II, §. 19.
(b) Ve. *Traité des sensations*, Part. II, Ch. I.

e mediato, siccome si sente ogni altro corpo; e ciò avviene qualora, per cagion di esempio, portiamo la mano sopra il corpo nostro medesimo, in quella guisa in cui la portiamo sugli altri.

Si ponga adunque per fatto irrepugnabile d'intimo senso, che noi abbiamo il sentimento fondamentale di un essere multiplice nel quale noi siamo, e chiamiamo corpo nostro; e che nelle modificazioni che al sentimento consueto sogliono sopravvenire, noi sentiamo detto multiplice dal suo primo stato equabile e naturale in un altro avventizio ed ineguale mutato. Laonde il sentimento del corpo nostro ha per obbietto un multiplice estrinseco al *me* che lo sente e che ne è affetto in modo passivo. Or fatta l'ipotesi che questo multiplice non esistesse, il fatto contestato dall'intima intuizione immediata della conscienza, verrebbe a mancare della relazione obbiettiva, ovvero di un termine che lo constituisce. Sicchè il corpo proprio è obbiettivamente reale.

Si dica ora lo stesso dei corpi esteriori: imperciocchè ritrovandoci noi sì strettamente congiunti al corpo nostro, da risentire di tutte le mutazioni che in esso avvengono; accade altresì che lo sentiamo per quotidiana sperienza in immediato contatto con altri corpi che sono ad esso dintorno, e che modificano tuttodì il sentimento nostro fondamentale in modo passivo, per la via dei rispettivi organi esteriori: laonde al sentimento fondamentale è legato il sentimento obbiettivo degli esterni corpi. Si faccia ora l'ipotesi che questi non esistano: resterà il sentimento del proprio corpo, ma le affezioni sue passive legate all'universo esteriore non potranno restare, tostochè verrà a mancare un termine che le constituisce, dir voglio il termine obbiettivo. Laonde esiste pure il mondo esterno dei corpi; restando, dopo questa doppia applicazione della pruova in sul principio cennata, la realità dei multiplici al di fuori del *me*, una verità contestata dal sentimento immediato che per conscienza sappiamo di averne (*a*).

(a) Ad onta però che anche Malebranche e Berkeley accordino, che le immagini apprese si offrono a guisa di agenti estrinseci, mantengono poi che esse non sono, salvo che rappresentazioni che Dio ci palesa. Da ciò che si è discorso s'inferisce palesamente l'insussistenza di così fatta dottrina. Dio, come essi ben ne convengono, è Ente tutt'altro che composto: or il sentimento fondamentale

VII. Ma a detta pruova sperimentale oppongono i filosofi delle due precedenti serie alcune verità razionali. « Ciò che è fuori di noi, dice Mamiani, o viene incluso in alcun modo entro la nostra unità percipiente, ovvero non viene incluso. Nel primo supposto ciò che è dentro di noi come può essere fuori? Nel secondo supposto ciò che è tutto fuori della nostra unità percipiente come può essere conosciuto? » (*a*). Però dopo il precedente esame su l'esterno sentimento dei corpi, vede ciascuno come al dilemma del Mamiani fa di mestieri un altro termine aggiugnere: il quale è, che gli oggetti esterni nè entrano sustanzialmente nel nostro spirito, nè sono, siccome egli dice, estranei del tutto; ma così si presentano strettamente congiunti con noi, per l'azione loro e resistenza che trovano nel *me* attivo, che noi possiamo in sè stessi raggiugnerli (*b*). Lo che vien confermato dal fatto stesso della sensazione, la quale correndo in mezzo a due termini, subbiettivo l'uno, l'altro obbiettivo, poggia e sull'uno e sull'altro, anzi non è che la loro stessa relazione vitalmente appresa e sperimentata.

Malebranche e Berkeley con tutti gli spiritualisti non contrastano a questo doppio rapporto della sensibilità, perocchè convengono che nelle affezioni sensibili lo spirito nostro è passivo: dicono però che la relazione obbiettiva è

del pari che i sensi esteriori, ci presentano dei multiplici, solidi, resistenti agli urti, e perciò composti di parti in maniera che l'una sia fuori delle altre. Sicchè nè il corpo proprio nè gli esterni sono esseri semplici, nè tampoco immutabili ed assoluti, siccome è Dio.

(a) *Rinnovamento della Fil. ant. Ital.* Par. II, Cap. V, §. I.

(b) Par che l'illustre filosofo, conoscendo l'aggiunzione di questo fatto, ne abbia voluto eludere la forza con tale instanza. « Altri hanno pronunciato che, a vero dire, noi non sentiamo l'intrinseco di quello che esiste fuori di noi, ma il suo limite e la sua contiguità. Però (soggiunge tosto) si chiede: Questo limite è egli affezione sensibile? in tal caso egli non è esterno e non prova l'esterno, conciossiochè egli entra nella indivisa unità del nostro pensiero; se poi non è affezione sensibile nè tampoco egli è cogitabile, cioè a dire che non può essere conosciuto » (Ve. Op. cit. luo. cit.). Questa ripresa che l'affezione sensibile sia puramente interna, cioè dire tanto subbiettivamente presa come modo di essere, quanto obbiettivamente per ciò che ci vien presentando; è contraria al fatto della sensibilità, quale ci viene dalla conscienza profferta, cioè come legata al soggetto ed all'oggetto insieme.

con un altro spirito che in noi le visioni dei corpi produce: e ciò per la seguente ragione. « Quando anche si accordasse ai *materialisti* (*a*), dice Berkeley, l' esistenza dei corpi esteriori, essi non conosceranno mai di vantaggio come le nostre idee si producono, poichè confessano essi stessi che è *impossibile di comprendere come un corpo possa agire sopra uno spirito, o come si può fare che un corpo imprima un' idea* (*b*). Ma cotale obbiezione suppone che l' intelligenza umana sia la misura della realità delle cose. Però chi negherà essere nella natura infinito il numero dei fenomeni dei quali non possiamo altra ragione assegnare, in fuori della semplice asserzione del fatto? dei quali ci sono occulte le proprietà, e i modi della loro esistenza? Nulla di strano adunque se tale sarebbe pur anco il fatto del sentimento dei corpi. Per tanto soggiungiamo che se l' anima nostra, per semplice che ella sia, non è un punto zenoniaco pari all' unità matematica, cioè a dire astratto, privo di forza e di sustanzialità; non è poi impossibile a concepire che essa agisca su le altre sostanze, ovvero che dalle altre riceva affezioni passive.

Una obbiezione, che per quanto sia stata refutata, per tanto si è sempre riprodotta in filosofia, sembra che tenda a distruggere ogni obbiettività, così materiale che spirituale. Se nel sogno, si è detto, ci par di vedere oggetti reali tuttochè tali essi non siano, non potrebbe lo stesso nella veglia avvenire? non potrebbe la veglia essere un sogno continuo? Tutti gli scettici, tanto cioè i pirronisti che gli accademici e i probabilisti, gl' idealisti e gli spiritualisti, e per ultimo gli stessi trascendentali fondano in gran parte su questa ragione i loro sistemi. E però in ogni tempo i filosofi han cercato distruggere la parità fra questi due stati dissimili (*c*).

(a) Così chiamano gli spiritualisti coloro che mantengono i corpi essere reali.

(b) *Treatise concerning the Principles of human Knowledge*, pag. 59.

(c) Lucullo che nel secondo libro delle Quistioni Accademiche di Cicerone sostiene le parti di dogmatico, cerca distruggere la lor simiglianza per la ragione che, usciti appena dallo stato di sonno, noi non esitiamo punto a ricrederci di ciò che abbiam creduto reale allorchè sognavamo. *Num censes Ennium, cum in hortis cum Servio Galba vicino suo ambulavisset, dixisse: Visus sum mihi cum Galba*

Or secondo essi tutte le differenze sembrano ridursi alle tre seguenti. 1° Nella veglia i fantasmi ci si presentano in serie ordinata, ma non così nei sogni: 2° nella veglia i fantasmi ci si offrono vivi e verisimili, laddove nei sogni ci appariscono strani e smorti: 3° nella veglia siamo in pieno esercizio delle facoltà intellettuali, mentre il loro esercizio mostrasi in tutto sospeso durante il corso del sonno.

Queste differenze distinguono bene tali due stati, ma nissuna di esse fa al nostro proposito. Stantechè, 1° non negano gl'idealisti il regolare andamento de' fantasmi nella veglia, ma dicon solo che questa è un sogno ordinato, e si distingue perciò dalle visioni de' sogni: 2° non negano che la così detta veglia sia un sogno più energico, ed aggiungono che anche ne' sogni si osserva or minore or maggiore vivacità ne' fantasmi: 3° la diversità degli atti intellettuali è innegabile, ma essa sola non può condurci alla realità oggettiva, perchè il solo intelletto si restringe al puro ideale, nè può passare a ciò ch' è oggettivo se prima un dato di fatto non l'autorizzi. Laonde le facoltà intellettuali suppongono e non producono la diversità delle affezioni sensibili nel sonno e nella veglia, per poter decidere sulla realità degli obbietti.

Oltre però di queste differenze, conviene por mente ad un' altra specialità che constituisce il fondamento di tutte. Nel sogno non altro ci si offre che fantasmi relativi alla vista, e di rado attinenti al senso dell' udito, dell'odorato o del gusto, ma sempre in quanto alla lor parte fenomenica e spe-

ambulare? at cum somniavit ita narravit — « *Visus Homerus adesse poeta* » — *Itaque simul ut experrecti sumus visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea quae in foro gessimus* (*Quaest. Academ.* Lib. II, Cap. XVI).

Ma Cicerone che nell'istesso dialogo compie gli uffizi di scettico, riprende non doversi attendere il giudizio di uno stato posteriore, per poter determinare la validità di ciò che nello stato antecedente ci si mostrava: imperciocchè neppure in tal caso potremmo ora esser certi di quanto vediamo, ma dovremmo attendere uno stato seguente il quale potrebbe scovrire tutta la nostra attuale fallacia. *Vos autem nihil agitis cum falsa illa vel furiosorum, vel somniantium recordatione ipsorum refellitis. Non enim id quaeritur qualis recordatio fieri soleat eorum qui experrecti sunt; sed qualis visio fuerit, aut furentium, aut somniantium tum cum commovebantur* (Ivi, Cap. XXVIII).

ciale. La conscienza, o a dir meglio la memoria de' sogni, ci rende certi di ciò, nè alcun mai ha verificato col tatto l'esistenza degli oggetti sognati. Ma nella veglia noi non vediamo soltanto, nè le altre tre dette sensazioni ci si presentano in quanto alla lor parte fenomenica esclusivamente: noi tocchiamo bensì ciò che vediamo, e verifichiamo con questo senso oggettivo la realità degli obbietti delle altre sensazioni.

Questa differenza ci può far conchiudere in primo, che anche i sogni ci autorizzano ad ammettere qualche cosa di reale, perciocchè i fantasmi visibili, e le altre sensazioni per ciò che hanno di fenomenico, ci si offrono come modificazioni del sentimento nostro fondamentale: laonde esse confermano l'esistenza del corpo proprio. « Non osservano gl' idealisti che quelle rappresentazioni de' sogni c'ingannano sull'esistenza dei corpi esterni, ma non sull'esistenza del proprio corpo . . . . . . Conciossiachè quelle illusioni non ci nascono se non perchè il corpo nostro soffre in un dato modo: non si sognerebbe se non si avesse un corpo » (*a*). E possiamo in secondo francamente asserire, che se il solo sentimento del tatto ha la doppia relazione, esso è che ci autorizza a conchiudere la realità degli oggetti conosciuti in veglia, a distinzione delle cose sognate (*b*).

(a) Rosmini, *Nuovo Saggio*, Tom. III, Cap. II, art. VI.

(b) Questa differenza è fondamentale, e supposta che sia ci autorizza a dar valore anche alle tre prime differenze cennate. Imperciocchè, posto che gli oggetti de' fantasmi quando ci si presentano ordinati in veglia possono esser nel detto modo verificati, ossia col tatto, e non quando ci si offrono in modo confuso; possiam dedurre che le serie de' fantasmi ordinati della veglia sono oggettive, non però quelle inordinate e languide che ci si presentano in sogno. Possiamo inoltre affermare che se quando i fantasmi si presentano in piena energia e verisimiglianza sono confermati dal tatto, anche questa seconda differenza, subordinata per tal guisa a quella del sentimento del tatto, è indizio certo della oggettività di quanto in veglia veggiamo. E possiamo in ultimo dire che subordinatamente alla medesima differenza fondamentale, validamente giudichiamo in veglia circa la realtà dell' universo materiale.

ARTICOLO III.

Dell' obbiettivo valore delle idee universali

I. Oltre le idee che rispondono ad individui in modo determinato, obbiettive perchè relative ad oggetti concreti e reali; altre ve ne ha che non conoscono termine alcuno, ma si estendono a quanti individui si vogliono in modo indefinito e immutabile. Non vanno le scienze assegnando leggi e proprietà che abbraccino particolari obbietti, ma quelle piuttosto che l' universalità degli esseri riguardano: la storia stessa se vuol descrivere qualche personaggio, dee sempre per proprietà generali mostrarlo. Sicchè già ognuno di grande interesse osserva essere tale inchiesta: « Qual valore obbiettivo si inserra nelle idee universali »?

II. Per la formazione di tali idee, come fu poco anzi tenuta parola, è necessario primamente astrarre dal concreto l' elemento dell' universale, e secondamente rendere questo elemento indeterminato e immutabile coll' aggiunzione di un rispetto mentale, o di un giudizio. È per queste differenze che le idee universali sono dalle particolari molto distinte, sì che altri ne negarono finanche la soggettiva esistenza, nello stato cioè di concetti del pensiero. Si fatti filosofi furono detti *nominali*, perchè erano per essi gli universali soltanto suon di parola. Ma chi fu colui che primo così pensò? chi suggerì sì strana sentenza? Si opina da alcuni che nella Grecia, e propriamente per Stilpone filosofo da Megara, furono in tal guisa sviliti gli universali (*a*). Non vi ha dubbio però che al piegare del decimoprimo se-

(a) Molti storici mantengono questa sentenza (Ve. Brucker, *Hist. crit. Phil.* Vol. I, Pars II, Lib. II, Cap. IV, § X; Buhle, *Introduction a l'Hist. de la Philos. moderne* — Scholastique au moyen age — pag. 685), poggiati su questo passo di Laerzio: « Essendo egli acerrimo disputatore, toglieva di mezzo le specie, e diceva che chi *nomina l'uomo non nomina alcuno*, poichè non designa nè questi nè quegli. Per qual ragione si vorrebbe (tal nome) addire a questi meglio che ad altri? Dunque nè manco a questi » (*De vitis Philosophorum*, Lib. II, Cap. XII, § VII). Si lagna il Casaubon dell' oscurità dello storico in questo passaggio: ma a noi pare che esso sia chiaro abbastanza per farci comprendere, che non volea Stilpone sostenere altro, salvo che gli universali non rispondano in natura ad alcuno individuo, ciò volendo significare quello ch' ci dice, la parola *uomo* non potersi addire particolarmente ad alcuno.

colo il nominalismo fu ben veduto dal Roscellino, come chiaro per la storia delle sue dottrine apparisce. Stimò questi le idee generali essere voci nate per far meno il numero delle parole; ma suono e nulla di più essere ogni generico nome: molto meno avere realità oggettiva. Nel decimoquarto poi ricomparve per Guglielmo Hoccam francescano, il quale fè servire d' aiuto questa sentenza alle sue ereticali dottrine. Dopo il restauramento delle buone lettere tal sistema riprese vita per Hobbes, per Hume, e lo Stewart l' ebbe pure seguito.

Ma nella scuola sensista, cui pareva ripetere dai sensi tutte le conoscenze, ancora la natura degli universali dovea patir detrimento. In essa le idee universali, come lo disse Robinet, erano le stesse che le collettive; e le archetipe ancora confondevansi con esse, siccome giudicò il Condillac. Questa sentenza non ha miglior sorte che la prima; e laddove la cosa in tal modo andasse, [illegible] vrebbero gli scienziati, poichè il loro dire, versando quasi sempre sui generali, sarebbe vano: resterebbero nel buio i grossi e tanti volumi dei dotti, giacchè oltre i caratteri, incomprensibili cifre, non conterrebbero nulla. Funesta conseguenza di cui ne risente la scienza, e cui pugna l' esperienza universale.

III. Non talentando ciò alla mente di altri filosofi, forse con miglior consiglio si fecero a dire, gli universali avere esistenza e nella mente e nella natura reale. Si appellarono questi *realisti* fra i quali primeggia Platone.

Mosso questi dall' ordine delle svariate cose della natura, e dal creato tutto dominato da leggi a sè stesse sempre conformi; ed osservando le specie e i generi, onde gl' individui diversi piani sembrano constituire, che tutti poi riduconsi ad un solo piano che ogni altro comprende; pensò e disse che a tutto questo facevano necessarie nature universali, le quali di suggello a guisa improntassero diversi individui per nota comune di specie o di genere. Le specie sotto un genere si chinano, tutto poi si riduce ad un ordine, ad un piano sparso nell' università delle cose. Non sono però per questo filosofo ideali puri gli universali; essi hanno realità obbiettiva: pongono l' ultima mano agli individui, ed entrar li fanno in diverse classi, le quali com-

pongono il presente universo: ecco la doppia realità delle idee universali platoniche.

Benchè non ristette lo Stagirita, e lode a lui se ne dee, di refutare le idee del suo maestro; pure fuvvi taluno che, leggendo i suoi libri di Fisica (ove divide le nature in universali e particolari, dicendo le prime essere uniformi in tutti gl' individui, le seconde sopravvenire alle prime e compiere l' individuazione dei particolari), credette che anche Aristotele ammettesse gli universali nelle cose esistenti: differente in ciò da Platone che Aristotele riponeva gli universali negli individui stessi, mentre il suo maestro consideravali quali estrinseci elementi che accompagnavano l' ordinamento delle cose.

Ma se ponghiamo mente e con diligenza leggiamo l' aristotelica dottrina, chiaro apparisce che non fu in pensiero di Aristotele dire gli universali nelle cose esistenti. Il dubbio nacque dal che egli spesso ragiona della natura delle cose non come sono *a parte rei*, ma secondo le vedute del pensiero: si osserva ciò quando le cose in particolari ed universali divide (*a*). Nemmeno vogliamo noverare gli scolastici fra i realisti, giacchè quando discorrono delle nature universali e dei principî d' individuazione, intendono parlar delle cose non quali sono in sè, ma come dall' intelletto vengono apprese (*b*). Certo pur è che se

(a) Nel Libro I della Fisica, egli spesso distingue l' universo considerato nella verità della cosa, dall' universo considerato nell' intelletto, e questo dice « resultare di specie e di generi, laddove il primo è limitato individuo (*individuum demonstratum*, dicono gl' interpreti), il quale risulta di parti ». Nel Libro III dell' Anima poi, con espresse parole insegna: « che gli universali non hanno realità fuori dell' anima, come volea Platone; perciocchè se così fosse, già cesserebbe l' opera dell' intelletto attivo ». Lo stesso ripete nel Libro I della Metafisica, dicendo che: « l' universale non esiste salvo che come *scienza* »: onde altrove conclude: « l' universale o non avere esistenza, o avere esistenza posteriore (all' individuo) ». Nel qual passo, « l' avere esistenza posteriore », s' interpetra, *universalitatem in intellectu quaerendam esse*, secondo gl' interpreti Arabi Averroe ed Avicenna.

(b) Gli scolastici dividevano gli universali in tre classi, *in causando*, *in repraesentando*, *in essendo;* e al proposito loro insegnavano, che: *Universale in causando est unum aptum causare multa. Sic Deus, coeli, astra, sunt universalia in causando. Universale in repraesentando est unum repraesentans multa, ut nomen commune plures res significat.*

vuolsi chiedere il primo il quale dopo Platone riavvivò il realismo, troverassi presto che allo stare del decimoprimo secolo, Guglielmo di Champeaux surse e contraddisse a Ruscellino suo maestro la sua nominale dottrina. Nella nostra età alza la voce in un Rapporto sulle memorie della Metafisica di Aristotele il francese Cousin, e dice, non doversi inferire che le idee platoniche per essere concetti della ragione, non possano esistere ancora in fuori di essa, nello stato di leggi o di caratteri essenziali e comuni alle cose. Ogni individuo è necessario che si riferisca ad un genere, nè avvi fenomeno o accidente che non sottostia ad un piano. Se non sono reali i generi e le specie, resteranno le idee universali vuote chimere, e la scienza illusione regolare (*a*). Ma se ciò che esiste è limitato dal tempo, ristretto dal luogo, determinato da condizioni e da modi, diciamo noi per converso che fa necessario ogni cosa che esiste sia circoscritta e mutabile al pari delle circostanze sue stesse. Or sopra s' intese che questi caratteri di determinazione e mutabilità gli universali non vogliono: laonde non esistono veri universali in natura.

Universale in essendo est unum aptum inesse multis, seu unum aptum praedicari de multis. Sic natura humana est in multis et praedicatur de multis (Goudin, *Philosophia divi Thomae*, *Log. major*, *Quaest.* I).

Niuna disputa moveano gli scolastici circa la realità dei due primi universali: in quanto al terzo poi diceano, che le nature sono universali *in essendo* se si riguardano nel nostro intelletto, il quale può dirsi che possiede in sè le nature allorchè le comprende: nel qual senso Boezio diceva, che l' intelletto Divino, *Mundum mente gerit pulchrum pulcherrimus ipse*: e san Giovanni, *QUOD FACTUM EST IN IPSO VITA ERAT*: *id est*, dice Goudin, *intelligibiliter ac vitaliter in Deo*. Ma non voleano gli scolastici che le nature siano universali nelle cose, prescindendo dall' intelletto. Laonde è di san Tommaso questa sentenza: *Universale est solum in anima et nullo modo in rebus* (*Opusculum* LV.): ed altrove dice: *Ratio speciei accidit naturae humanae prout est in intellectu* (*Opusculum de ente et essentia*, Cap. IV). E di qui si conferma, che quando gli scolastici parlavano delle nature universali e dei principi d'individuazione, intendevano discorrere delle cose non quali in sè sono, ma quali dall' intelletto vengono apprese.

(a) Ve. Cousin, *De la Métaphysique d' Aristote*, Rapport sur le concours ouvert par l'Academie des sciences morales et politiques, n° IV. Questo rapporto è seguito da un saggio di traduzione del primo e del decimosecondo libro della Metafisica di Aristotele (Deuxième edit. I Vol. in 8, 1838).

V. Osservata sì vuota l' opinione dei nominali che nega finanche le nozioni degli universali, e trasmodante quella dei realisti, la quale oggettivando ciò che è forma del pensiero, arriva a distruggere la natura dei concreti esistenti; ci facciamo più avvisati e con miglior giudizio a conchiudere, gli universali essere concetti della mente che esprimono nature o proprietà astratte, determinabili in quanti individui si vogliono. Di qui la detta sentenza portò seco il nome di *concettualismo*. Così si riveggono e ci riamiciamo colle scienze: non vuote parole fan piene le sudate carte dei dotti: la scienza non mostrasi mera follia, ma vera ammaestratrice dell' uomo. Il quale non pensando a cose concrete soltanto, s' innalza a nozioni più vaste, e vien costituito al di sopra dei bruti (*a*).

Conosciuta la realità degli universali come idee del pensiero, sta a vedere qui in ultimo qual parte in essi ponga l' intelletto, e quale dagli oggetti desuma. Non tenemmo la dottrina dei locchiani, la quale insegna, « le idee universali formarsi per mezzo della comparazione e dell' astrazione »; ma avvertimmo che l' intelletto deve prima prescindere dalle circostanze che rendono l' oggetto abbastanza concreto, lo che eseguesi per l' astrazione; e deve considerare di più l' elemento astratto, come capace di essere determinato in indefiniti modi: la qual cosa costituisce l' intenzione dell' universalità (*b*). Ma se lo spirito nel-

(a) Il concettualismo rimonta fino ad Aristotele, gli scolastici lo hanno seguito. *Naturas*, dice Goudin, *esse solum universales secundum illum statum quem habent in intellectu ..... in tali statu natura est universalis, quia est una respiciens multa; una quidem in quantum excludit divisiones numericas; respiciens etiam multa, in quantum talis natura potest attribui omnibus individuis (Logica Major*, Pars I, Quaest. I). Pietro Abelardo sostenne il concettualismo nelle sue famose dispute contro il maestro suo Guglielmo di Champeaux, nel secolo decimoprimo (Se ne rinvengono alcuni vestigi nell' opera intitolata *Sic et non*, e nell' *Histor. calamit. — Introd. in Theol. Christ.*). Fra moderni Giovanni Locke ha detto anche che le idee universali, « non appartengono già all' esistenza reale delle cose, ma che sono un' opera dell' intendimento il quale le forma per uso proprio. Il perchè l' universalità non compete alle cose stesse, che sono tutte particolari nella loro esistenza » (*Essai concern. l'Ent. hum.* Tom. III, Cap. III). La maggior parte dei filosofi posteriori lo hanno in questo seguito.

(b) Invochiamo a tal uopo quanto sulla formazione delle idee universali abbiamo detto di sopra, Par. I, Cap. II, art. II, §. V, e VI.

l'astrarre non crea, se considera solo in parte ciò che i sensi presentano; segue che in quanto ai loro elementi le idee universali sono obbiettive. Però se si aggiugne un giudizio il quale è un riguardo della mente, un modo apposto agli elementi astratti; deve esser pur vero, che in quanto alla intenzione dell'universalità dette idee non sono che subbiettive. Così fatta è la dottrina del concettualismo (*a*).

CAPITOLO III.

DELLA VERITA' ASSOLUTA DE' NOSTRI GIUDIZÎ.

Ci viene al presente il carico di trascorrere alla disamina dell' obbiettivo valore di quei giudizî, i quali sopravvenendo ai primitivi che pongono termine nella formazione delle idee, fa bisogno, per quello che si è ragionato a suo luogo, che rivolgano la loro opera a significare o i riferimenti che passano tra le cose già concepite, ovvero le attinenze determinatrici dei singoli obbietti. È per questo ufficio tutto diverso dai primi, ch'essi presero il nome di qualificanti: è ancora per esso che lasciando oramai di tener conto della realità sustanziale sì del proprio essere che dell' altrui, diventa nostra incumbenza considerare quai modi e quali relazioni siano di ragione obbiettiva degli esseri e delle idee, e quali per contrario prendano forma e valore nello spirito nostro. Sceverando in virtù di tali indagini i modi subbiettivi e le attinenze reciproche nelle quali le cose si mostrano allor che pervengono in noi, da quelle che in esse permangono assolutamente; ci verrà fatto scoprire quale sia la verità assoluta di questi giudizî:

Per gli ulteriori schiarimenti ci rimettiamo alla *Ideologia*, in circa quella parte che la riguarda: Ve. Vol. III, Par. I, Cap. II, art. I, §. VI, e VII.

(a) Possiamo ora fissare il vero senso in cui può dirsi che le specie, l'ordine, le leggi, un piano universale esistono nella natura. I primi elementi de' generi e delle specie sono gl' individui simili; gli elementi delle leggi cosmologiche sono gl'individui stessi, in quanto sono in dipendenza reciproca di azione e di passione. Da queste similitudini e dipendenze risulta poi la nozione universalissima di piano, d' ordine generale ec. Esistono dunque gl' individui simili e dipendenti fra loro, ma una natura universale che leghi tutto, e tutto assimili e riduca ad ordine, non è che esistente nel solo pensiero.

assoluta dir voglio, perchè rispondente agli obbietti nel loro essere verace ed obbiettivo considerati.

Già notammo più innanzi che nel qualificare le cose ci conviene, ogni mezzo escluso, o poggiare sulle concezioni che la nostra mente delle cose si ha fatte, o sul testimonio dei sensi. S' ingenera di qui una doppia specie di evidenza: l'una di ragione, di esperienza l'altra. Alle quali poi due altre sono da aggiugnere, mediate e secondarie; quella della memoria e quella della testimonianza Avvegna principalmente che di tutto quanto o la ragione o l' esperienza nostra c' insegna, noi serbiamo in noi stessi ricordanza, e ne possiamo rendere attestazione ad altrui quando che sia:, ma queste due ultime evidenze mediate e secondarie dicemmo, perchè senza qualcuna delle due prime nulle affatto sarebbono. Veggasi ora come dall' inchiesta proposta in questo capitolo, i quattro seguenti quesiti profluiscano spontaneamente: che sono: Quale è il valore assoluto dell' evidenza della ragione? quale è quello dell' evidenza dei sensi? quale è il valore dell'evidenza della memoria? quale è per ultimo quello dell' autorità? Al compimento di cotali inchieste verrà fatto luogo nei seguenti articoli, coi quali si porrà termine a ciò che al valore dei giudizi qualificativi si attiene.

ARTICOLO I.

Del valore assoluto dell' evidenza della ragione

I. Emmanuele Kant con facile credere venne ad asserire, che non altri pria di lui avesse pensato porre divisione tra i giudizî sintetici e gli analitici: cosa che mal s'incontra colla dottrina di Aristotele e dei rimanenti filosofi, gli stessi locchiani compresi, i quali distinsero anche essi un doppio modo di conoscenza, analitico e sintetico. Benchè Kant non inventore, primo nondimeno ei fu che meglio fissò e divise i limiti di questi atti conoscitivi. Fu chiamato adunque da lui, nella Critica della ragion pura, giudizio analitico quello, per forza di cui noi aggiugniamo al soggetto qualche cosa, che si desume e si confonde con esso: formo io un giudizio analitico al pronunciare che, « il triangolo è una figura di tre lati ». Chiamò sintetico

poi quello, nel quale il predicato esprime qualche cosa estranea e distinta dal soggetto: così un tal giudizio, « quest'uomo è sapiente », per sintetico si dovrà tenere, essendo cosa diversa dall' uomo, preso nei suoi constitutivi, l' aggiunto *sapienza*. Si potrebbero, egli prosegue, appellare rischiaranti i primi, amplificanti i secondi, giacchè negli analitici nulla al soggetto si aggiugne, ma essi non fanno che dividerlo e quasi notomizzarlo; i sintetici per opposito aggiungono all' idea del soggetto un attributo che non mai si sarebbe desunto da lui, per qualunque siasi notomia od analisi. All' antica e da questo filosofo riprodotta e meglio esposta dottrina dei giudizî analitici e sintetici, una terza classe anfibia di giudizî aggiunse poi la mente sua, e notolli per sintetici *a priori*. Nell' osservare Kant alcune verità matematiche e metafisiche, opinò esservene di quelle concepite come necessarie dal nostro pensiero, benchè il predicato fosse dal soggetto diverso: diceva che tali giudizî perchè necessarî per lo pensiero sono *a priori* quali gli analitici, sintetici poi perchè un attributo contengono che nel soggetto non si rinviene, come sono gli empirici. E con tale esempio dichiarava siffatta teorica. Sembrerà essere analitica questa proposizione, « sette più cinque è eguali a dodici », ma è un erroneo stimare; poichè non si trova certo il concetto del dodici nell' idea di sette più cinque. Ignorava io la detta eguaglianza, e la conobbi quando aprii le dita, e contai che sette più uno è eguale ad otto, otto più uno eguale a nove, finchè non vidi che undici più uno è eguale a dodici. Aggiunsi io dunque in questo procedere l' attributo dell' eguaglianza del dodici al sette più cinque, dopochè venni in chiaro che si deve ad esso unire, senza però che da esso lo avessi desunto. La matematica adunque ei tenne risultare di giudizî sintetici *a priori*. Nè in altra guisa disse essere la metafisica su questi giudizî poggiata. Sendo essa rivolta e intesa a cercare le cagioni delle idee e dei fatti, avea stimato Hume che, per procedere retto, era grande mestieri pria vedere qual valore includesse il principio di causalità; e per dir breve, era d' uopo osservare se le cose fossero fra loro congiunte solo o connesse. Ritenne Kant la causalità sostenere tutta la metafisica, ma nell' investigarne il valore credette, che anche questo gran principio di scienza risultasse di un giudizio sintetico

a priori. Io non vedo, ei diceva, inclusa nella nozione di un avvenimento che comincia ad essere, quella di un altro che precederlo debba: nel giudizio quindi che esprime il principio, *non può esservi effetto senza causa*, un predicato al soggetto si aggiugne che in esso non è punto compreso. Ed ecco, secondo questo filosofo, la matematica e la metafisica de' giudizî sintetici *a priori* constare.

Ordinate così le predette tre specie di giudizî, non riuscì difficile a quel pensatore assegnare l'origine degli analitici e dei sintetici *a posteriori*, ricavando i primi dalla natura identica dei soggetti e dei predicati, i secondi dall' esperienza. L' intoppo e il forte nodo presentossi nell'assegnare una origine ai giudizî sintetici *a priori*, per spiegare completamente le operazioni tutte della mente umana. Questa origine non potè rinvenire nella identità del soggetto coll' attributo, e mirò pure mancante e chiuso il campo dell'esperienza; laonde in tal guisa parlava: « Se partirmi io debbo dal concetto del soggetto *a*, e trasferirmi ad un predicato *b*, il quale non è in esso racchiuso, e che tuttavia ad esso giudico unito; su che di grazia potrò appoggiarmi per attuare questa unione? per qual mezzo accadrà che possa la sintesi aver luogo, se mi è qui il campo dell'esperienza serrato? dove poter trovare il detto legame? » (*a*). Le subbiettive leggi dell' intelligenza, le forme poste dal pensiero, ed unite ai fantasmi sensibili mediante i giudizî sintetici *a priori*, furono invocate per sciogliere il rilevante problema. Queste forme si dissero categorie, ed ascendono al numero di dodici, delle quali in altro luogo si tenne discorso (*b*). Dal necessario combinamento di esse risulta, secondo Kant, la necessità di detta terza classe di atti giudicativi.

Ma qual cosa diventa mai nel trascendentalismo l'evidenza assoluta della ragione? che sono la matematica, la metafisica? che le verità razionali? In chiaro modo apparisce, dopo le cose discorse, che l' evidenza della ragione rimane distrutta, e che dette scienze restano sottoposte alle legge subbiettive della nostra intelligenza: che le verità razionali in somma non sono più assolute, ma relative ed

(a) *Critique de la Raison pure*, par Em. Kant, trad. par C. J. Tissot, Vol. I, Introduction, num. IV.

(b) Ve. sopra a pag. 165, e seg.

umane. « Se i giudizî sintetici *a priori* esistono, nota all'uopo il Mamiani, essi non convincono, bensì violentano la ragione » ; e noi col signor de Schlegel seguiamo, che : « Come nella Francia una ragione che tutto signoreggia e tutto discioglie, e che rinuncia ad ogni fede e ad ogni vincolo di amore, rivolse i suoi rovinosi effetti intieramente all'infuori, ed occupò tutta la vita della nazione con terribile spettacolo sì del mondo d'allora, che della posterità; così nella Germania conformemente al carattere della nazione, in mezzo all'esterno collegamento delle più nobili forze, l'assoluta ragione prese la sua direzione tutta verso l'interno, ed in vece di rivoluzioni civili fece sorgere e rovinare sistemi ». La qual cosa dimostra, « come la ragione, qualora signoreggi ed operi illimitatamente e sia libera affatto in una vigorosa anima umana, sè medesima distrugge illude rovina » (*a*). Solleciti ed attenti quindi corriamo noi ad esplorare il valore della esposta dottrina.

II. Incomincia il nostro ragionare da quella parte che Kant istesso concede. Vuole questi che nella detta terza specie di giudizi, il rapporto fra il predicato e il soggetto è sì necessario che li chiama *a priori*. Or se si ponesse, ad esempio, che il predicato B nissuna medesimezza avesse col soggetto *A* (secondo la natura dei giudizî sintetici *a priori*), lo spirito nostro dovrebbe concepire l'attributo come cosa dal soggetto diversa. Se quindi ei fosse tratto a porli necessariamente in unione, la mente umana vedrebbesi forzata a congiugnere e pensare di unito, quelle cose che per lei stessa sono separate e disgiunte. In secondo luogo nei giudizi necessarî affermativi, slegata la connessione del predicato, si annienta il soggetto ; e nei negativi ancora si distrugge se, in vece di rimuovere il predicato dal soggetto, con esso si unisce. Ma potrebbe egli ciò avvenire se tutt'altro fosse l'aggiunto che il soggetto? Certo che nò : conciossiachè sendo il predicato cosa estrana da esso, per allontanarsi o congiugnersi che si facesse, non verria a cagionar per nulla l'alterazione del soggetto. Dunque in tutt'i giudizî nei quali vi è necessario rapporto fra predicato e soggetto, uopo è che sia l'attributo o l'intero soggetto, o una parte di esso. Questa medesimezza prende il nome

(a) *Storia della letteratura*, di Fed. de Schlegel, Lez. XVI.

d'*identità*, e tutt'i giudizi necessari, dappoichè la includono, si appellano *identici*. Di ciò è che le verità necessarie affermative non fanno, in ultima analisi, che dire lo stesso dello stesso, onde possono essere ridotte ed espresse dalla formola generale, *ciò che è, è ciò che è:* o pure, *a è a; lo stesso è lo stesso*. Una proposizione che sotto di sè contiene le altre verità della stessa sua specie, si appella *principio*. Laonde le qui dette espressioni sono di principio a tutte le proposizioni necessarie affermative: è così fatto il principio di *identità*.

Ma le proposizioni negative non possono ridursi a quel principio, perchè risultano di un predicato il quale al soggetto ripugna. Esse non pertanto sono analitiche, perchè il pensiero senza uscire dal soggetto conosce, che se *ciò che è, è ciò che è, non può essere ciò che non è.* Sicchè possono tutt'i giudizî negativi che son necessarî, a tali altre espressioni generali ridursi: *a non è non a*, ovvero, *non a non è a: lo stesso non è il diverso: ciò che è, non è ciò che non è*. Queste formole, le quali denotano l'impossibilità assoluta in cui il pensiero si trova di congiugnere l'essere col non essere, costituiscono il principio di *contraddizione*, il quale contiene l'espressione di tutt'i giudizi negativi di questa fatta. Osservasi quindi, che questi due principî non sono nel fatto ma nel solo enunciare diversi; esprimendosi in formola positiva il primo, il secondo negativamente.

Ma posta la necessità di detti due principî, si vede che il pensiero non può concepire una terza cosa fra ciò *che è, e ciò che non è*. Dappoichè, ove qualche cosa intermedia vi fosse, nulla sarebbe la necessità, *che a sia a, o che a non sia non a*. L'impossibilità di pensare ad una cosa media fra l'essere e il nulla si esprime con dire, *una cosa o è o non è*. Tale proposizione viene chiamata principio di *esclusione di mezzo fra i contraddittorî*, il quale serve per tutte le verità necessarie disgiuntive.

Non dipendendo adunque il valore e la necessità delle verità *a priori* dalla natura del *me* che giudica, ma sì dalla cosa giudicata; sta fermo che l'evidenza della ragione e tutte le scienze che su di essa riposano hanno un assoluto valore. Che dunque resta del sistema di Kant o qual verità l'accompagna? Dalle pruove sinora addotte

non stenta chicchessia ad inferirne il giusto : solo bisogna sgombrare quelle più speciali ragioni, colle quali viene Kant in sostegno della riferita dottrina.

III. Ei diceva, che la proposizione « sette più cinque è eguale a dodici », è sintetica *a priori*, giacchè l'eguaglianza non si scorge fra le sole idee onde i due termini di detto giudizio risultano ; ma è giuocoforza invocare il sussidio di altre idee intermedie — Ma per contrario si noti, doversi distinguere doppia specie di identità : l'una è immediata, perchè in essa la medesimezza si scorge senza decomporre l'idea del soggetto, come quando si dice, « il cerchio è figura rotonda » ; è mediata poi quella nella quale per ravvisare la relazione che intercede fra il predicato e il soggetto, si deve innanzi l'idea del soggetto decomporre nei suoi elementi , e poi farne successivo confronto con quella del predicato , o viceversa. Così per dire che il 2 è la sesta parte del 12 , fa necessario risolvere il 12 in sei parti , e poi vedere come ciascuna di esse sia eguale al 2. Tuttochè però l'identità in questo caso sia mediata , non cessa per tanto di esservi medesimezza fra l'attributo e il soggetto , perchè il decomporre qualcuno di essi non è uscire dalle loro idee. Vede ora ciascuno da sè, che nell'esempio di Kant vi ha vera identità benchè fosse mediata. Conciossiachè perviene lo spirito a scorgere, che vi sia eguaglianza fra il 12 e il $7+5$, dopo che decompose successivamente l'idea del 5 , e le altre più elementari , con darne la definizione. La definizione del numero in generale è quella di un aggregato di unità : i numeri in particolare poi si definiscono, o per l'aggiunzione dell'unità all'unità come avviene nel 2 , o per l'aggiunzione dell'unità a' precedenti numeri : così il 3 si definisce per $2+1$, il 4 per $3+1$, e via procedendo. Ciò prenotato si ponga mente, che dire $7+5=12$, è dire che $7+4+1=12$. Dire $7+1$ è dire 8: dunque $8+4=12$. Dire $8+4$, è dire $8+3+1$: or $8+1$ è 9: dunque $9+3=12$. 3, è $2+1$ · dunque $9+2+1=12$. $9+1$ è 10: dunque $10+2=12$. 2, è $1+1$: dunque $10+1+1=12$. $10+1$ è 11 : dunque $11+1=12$. $11+1$ è la definizione di 12. Dunque senza uscirsi dall'idea di $7+5$ si è giunto , con decomporre a grado a grado ciascun definito nella sua definizione , a conoscere che vi è vera identità sebbene me-

diata fra il 7 + 5 e il 12. « Che se Kant oppone abbisognarvi l'aiuto dei segni esterni per la conoscenza di questa identità, ciò è contro di lui, perchè se i segni esterni son di mezzo a scovrire l'identità, essa dovea preesistere » (*a*).

Del gran principio di causalità verrà data dimostrazione analitica nella Ideologia; bastandoci per ora di aver poggiata sulla solida base dei giudizi analitici, ovvero *a priori*, tutte le scienze *pure*.

ARTICOLO II.

Dell' evidenza della sensibilità

I. Quegli enti reali che per le affezioni sensibili, interne o esteriori esse siano, si presentano ad essere concepiti dal nostro pensiero; cotale hanno prefinita esistenza e di tempo e di modo e di spazio, che per innumerevoli qualità e relazioni prescritti al tutto rimangono. Poggiano su questa esperienza quei gindizî qualificanti che domandammo *a posteriori* ed empirici: laonde alla soluta inchiesta del valore dell' evidenza assoluta de' giudizî qualificativi razionali, l' altra ora sottentra che chiede l' evidenza dei giudizî sperimentali. Alla quale, come l' indole di tali giudizî rende conto abbastanza, non può venir fatto diritto senza che si mostri quai modi e quali attinenze siano obbiettive negli esseri già cogniti come reali, e quai modi ed attinenze siano subbiettive soltanto, provvenienti cioè dallo spirito umano. Intorno la qual cosa facciamo avvertiti, che sendo la realità di tutto che la conscienza ci mostra, cosa irrepugnabile anche da chi voglia contraddire ad essa in negarla, non si deve qui inchiedere di vantaggio se reali siano le affezioni o le attinenze che hanno termine in noi (*b*); ma ciò lasciando oramai come incon-

(a) Ve. Rosmini, *Nuovo Saggio* ec. Vol. II, Pag. 288, Roma 1830.

(b) « Tout ce qu' on voudroit dire, a fin de prouver ce point ou de l' eclaircir davantage (dice all' uopo il padre Buffier), ne serviroit qu' à l'obscurcir : de même que si l' ou vouloit trouver quelcque chose de plus clair que la lumière et aller au delà, on ne trouveroit plus que de ténèbre » (*De la Doctrine du Sens commun*, Part. I, Ch. I, pag. 14, Avignou 1822).

trastabile cosa, solo ci dee calere di porci attenti a vedere qual cosa di oggettivo vi abbia nei corpi.

II. Per quei che gli esseri materiali vogliono o non esistere affatto o pure essere impercettibili per la nostr'anima, evidente è che sì i modi è sì le relazioni dei corpi a soggettive visioni riduconsi. Laonde gli Arabi ebbero ricorso all'infusione delle specie per forza della spirituale dinamica degl'intelletti separati, Leibnitz pose in mezzo lo svolgimento degli schemi, e Kant fè costruire l'universo col combinamento delle visioni pure e dei concetti *a priori*. Fichte poi pose distinzione fra il *me* puro che produce le visioni dell'esperienza, e il *me* empirico che è quello il quale si considera come di unito al materiale delle sue conoscenze per lui stesso prodotto. ma dacchè nell'*io* puro credette egli vedere non pur l'ente indeterminato, quanto anco l'assoluto essenzialmente ed infinitamente operante, pronunciò l'ardimentosa sentenza che l' *io puro* produce nell' *io empirico* tutti gli oggetti dell'esperienza esterna in modo affatto fenomenico. In questo assoluto idealismo andò a porre termine, siccome nel cenno storico fattone altrove vedemmo, la serie di quei che pensarono non potersi apprendere i corpi se non nelle immagini — Quegli altri poi che si distinsero in una seconda serie per aver messo fuora il torto pensamento della visione dell'universo in Dio, resero nulla in quel mentre stesso ogni oggettiva qualità dei corpi ed ogni relazione: laonde l'evidenza de' giudizî qualificanti sperimentali, perdendo per essi il fondamento solido delle realità esteriori, non altro che soggettiva visione rimane — Ma poichè si è posta su salda base la realità primitiva del *me* e del *non me*, chi ha fior di senno si avvede che non fa bisogno di molte macchine, ad atterrare così fatta illazione dei cennati sistemi. Per tanto a separare ciò che è veramente di dritto oggettivo dei corpi dal soggettivo, crediamo convenevole cosa che si richiami in mente ciò che altrove alla distesa notammo: per avere cioè la sensazione del *non me*, richiedersi una doppia relazione, la prima all'oggetto che si fa sentire, l'altra al soggetto che sente. E da questo fatto venghiamo autorizzati a porre in principio, che serva a discernere ciò che vi ha di soggettivo da ciò che vi ha di oggettivo nei corpi, la verità seguente. « Tutte le affezioni corporee che si presentano nella doppia relazione dell'esterna sensibilità,

e senza le quali gli oggetti sentiti non potrebbero essere, sono oggèttive: e per converso non sono che soggettive quelle altre che si attengono alla prima relazione soltanto ». Ponghiamoci ora con questa norma nella indagine, primamente dell'obbiettività delle individuali affezioni nelle quali i corpi si mostrano, secondamente dell'obbiettività dei rapporti che gli enti varî della natura mostrano avere fra loro, cioè a dire delle relazioni.

III. Facendo principio dalla prima di dette inchieste, interniamo la mente nell'analisi di tutte le proprieta che nell'obbiettiva relazione si mostrano. 1° La conscienza ci fa certi, che il sentimento dell'esterno si presenta, come il termine delle azioni multiplici di agenti esteriori: laonde che i corpi sieno delle forze multiplici è attestazione immediata dell'esterna sensibilità. 2° La stessa sensibilità ci presenta ancora nel suo rapporto oggettivo che queste forze multiplici son sì congiunte, che entro un dato - intervallo non si può assegnare nissun punto in cui qualche forza non si trovi operante, per la resistenza che ci offre: di qui deducesi che le forze multiplici sono contigue. 3° Esse poi resistendo alla nostra reazione souo anco impenetrabili: giacchè se l'impenetrabilità non fosse, la reazione nostra contro l'azione dei corpi, non rinvenendo resistenza in essi, si disperderebbe nel vano. 4° E trovandosi detti aggregati di forze multiplici, continui ed impenetrabili, ne avviene altresì che noi li sentiamo come circoscritti da limiti, o vogliam dire figurati: laonde la configurazione è pur qualità oggettiva dei corpi. 5° Se però i limiti sono alterabili, e se il sentimento esterno si mostra svariatamente modificato, ora cioè da più forze contigue ora da meno, vedesi che anche negli oggetti suole avvenire ora aumento ora sminuimento di parti, cioè dire divisione. 6° La mobilità finalmente, come quella che è connessa colla divisibilità, viene anch'essa attestata dal sentimento, e perciò resta oggettiva pur anco. Sicchè per finale conclusione deducesi, la *multiplicità* delle forze, la *contiguità*, *l'impenetrabilità*, la *configurazione*, la *mobilità*, essere tutte qualità obbiettive, perchè attestate dalla relazione oggettiva del sentimento esteriore (*a*),

(a) Di qui potrebbe inferirsi la definizione oggettiva dei corpi, con dire: « essere essi un aggregato di forze contigue, impenetrabi-

E si conclude in oltre che l'estensione, la quale risulta da dette proprietà, presa nel senso di aggregato di sostanze contigue, impenetrabile, figurato, divisibile e mobile; è senza fallo obbiettiva. Ma se per estensione s' intende, come si deve, non il discreto ma il continuo, non l'aggregato di sostanze che, per la forza di agire e reagire mutuamente, aderiscono insieme e formano un tutto impenetrabile; ma l' estensione stessa delle sostanze, in guisa che si tocchino, e coincidano in un limite comune fra loro; si deve di vantaggio inchiedere: è egli vero che sia obbiettiva l' estensione continua, cioè dire è vero che i componenti dei corpi sieno essi stessi composti? che non solo formino il multiplice impenetrabile e configurato, ma che sieno essi stessi tanti multiplici? Or manifesta cosa è che non arrivandosi dai sensi ad apprendere i primi elementi dei corpi, non si può per l' esperimento risolvere se essi sieno di natura semplice o pure composta, se quindi l' estensione sia reale come un continuo che risulta di parti estese, ovvero sia reale soltanto come un composto multiplice impenetrabile e figurato, ma discreto poi perchè risultante di elementi sustanziali sì ma semplici, componenti dir voglio e non composti.

Così fatta indagine noi pensiamo doversi rimettere ai ragionamenti proprî della ideologia, laddove sarà tenuta parola dell' idea e natura del corpo: avvegnachè è evidente cosa, che per nulla essa influisce a convalidare o a distruggere il valore obbiettivo delle prefate qualità. Che per fermo, semplici o composti che sieno i primitivi elementi, resta sempre un fatto che essi sieno forze multiplici, e che nel loro aggregato constituiscano, per quella virtù che hanno di agire mutuamente e resistere, un solido che non si compenetri, e che perciò abbia limiti e sia divisibile e mobile (*a*).

li, figurati, divisibili e mobili. » E per questa ragione di oggettività le cennate proprietà furono da altri domandate *primarie*.

(a) Per tanto non vogliamo ristarci dal chiarire fin da ora, ciò che si dee tenere intorno alla natura de' primi componenti dei corpi. E perchè non riesca lungo il discorso, ci prefiggiamo ripetere in succinto quelle primordiali pruove apodittiche, le quali hanno persuaso a tutte le menti che si son poste con alcuna profondità in tale disamina, a cominciar da Platone, la semplicità dette sostanze; e di ciò le han fatte sì certe, quanto si può di ogni verità matematica. Adunque primamente si è detto, che se le prime sostanze fossero compo-

IV. Ma per lo giusto discernimento delle qualità soggettive, le quali prendono forma nello spirito nostro, con-

ste, o dovrebbero risultare di più modi o di più sostanze: essere impossibile che fossero risultamento di più modi, dappoichè le modificazioni quante che siano non compongono giammai la sostanza; anzi più sono, più la suppongono: nè potere risultare di più sostanze, giacchè non sarebbero in tal caso elementi primi, ma aggregati di altri elementi. Secondamente si è detto che l'essere dei corpi, dipendendo dall'unione degli elementi, è un condizionato di cui i componenti sono la condizione. Or se i componenti stessi fossero composti, anzichè essere ovvero contenere in sè la condizione dei corpi, sarebbero essi stessi condizionati che supporrebbero la loro condizione in altri elementi: i quali essendo ancor essi composti la supporrebbero in altri, e così via, in modo che si avrebbero sempre nuovi condizionati senza trovar mai la condizione necessaria del loro essere composto. Laonde facendo di bisogno che si rinvenisse la prima condizione del composto, uopo è che si ammettano le prime sostanze come componenti dei corpi ma non composte esse stesse, il che val dire che siano del tutto semplici. E si è in terzo luogo soggiunto, che fatta l'ipotesi non si pervenisse giammai agli elementi semplici, sarebbero i primi elementi risolubili in altri, e questi anche in altri fino all'infinito: imperocchè niuno elemento esisterebbe in tale ipotesi, nel quale una ulteriore divisione non potesse concepirsi, ovvero fosse impossibile par qualsivoglia forza ad effettuarsi. Or la divisibilità all'infinito ripugna: primamente perchè essendo un composto divisibile all'infinito assolutamente (cioè ad onta che non vi sia forza in natura che potesse così fattamente dividerlo), dovrebbe contenere un infinito numero di elementi; e poichè, dato che un composto risultasse d'infiniti elementi, dovrebbe esso stesso essere infinito, seguirebbe che niun corpo dovrebbe riconoscere limiti, nè quindi dovrebbe avere figura, lo che è grande assurdo. E ripugna in oltre la capacità dell'infinita divisione alla natura degli esseri discontinui o numerici, i quali non possono inchiudere l'infinito. Si tolga di fatti ad una supposta serie infinita di numeri una sola unità, ciò che ne rimane già non sarà più infinito, giacchè infinito non è quello a cui alcuna cosa manca. Laonde la serie supposta tornerà ad essere infinita, tostochè si renderà ad essa l'unità sottratta: il che importa che il finito aggiunto ad altro finito abbia la virtù di mutarlo in infinito, contraddizione evidente. Adunque la divisibilità all'infinito è assurda: e resta fermo pur anco per questa ragione, che le sostanze onde i corpi compongonsi siano semplici nel vero senso del termine: nel vero senso dir voglio, giacchè dire che siano semplici fisici, per significare che son composti in sè stessi tuttochè manchi la forza a risolverli, è dire che sono semplici composti: il che è assurdo se vuolsi dar senso vero a queste parole, o pure è torto abuso di linguaggio da non imitare.

Da questa dottrina deriva, che in realtà l'estensione non è obbiettivamente continua, imperocchè discontinui sono i primi elementi dei corpi, nè fra loro alcun limite comune possono avere; ma risul-

vien richiamare per l'opposta parte lo stesso principio: « Che ciò che si presenta privo della relazione oggettiva, ciò che rimane oltre delle proprietà innanzi accennate, non è salvochè modo di esistere proveniente dalle leggi della nostra sensibilità ». Or per ciò che ai sensi del gusto, dell'odorato, dell'udito e della vista si attiene, certo è che pur essi racchiudono, come il tatto, la duplice relazione, perchè in ciascuno di essi rinveniamo l'affezione estrinseca causata dai corpi sui rispettivi nostri organi; laonde anch'essi compruovano l'esistenza delle qualità primitive già dette. Ma a prescindere da ciò che riguarda l'obbiettività dell'azione, la parte speciale a ciascuno di detti sensi, per la quale essi formano dei sensi diversi dal tatto, come è il fenomeno del sapore, dell'odore, del suono e del colore; non può avere altra realità salvo che nel soggetto che sente. Imperciocchè negli oggetti sentiti null'altro può esservi, se non un movimento di parti, una vibrazione di piccole molecole che a ferir vengono gli organi nostri, come si avvera negli efflusi di quei corpi che tramandano odore, ovvero nelle ondulazioni dell'aere alle percosse dei corpi che noi diciamo sonori: ma nè odore nè suono nè sapore nè colore può essere in essi per certo, se nè orecchie hanno nè nari nè palato nè occhi, nè in fine un principio sensitivo che possa essere affetto da così fatte sensazioni o piacevoli o dolorose. Qual cosa in oltre di comune fra un movimento una vibrazione, ed una affezione sensitiva più o meno gradevole o dolorosa? Sicchè i sensi dell'odorato, dell'udito, del gusto e della vista, per quella porzione di tatto che racchiudono sono obbiettivi, e in generale è obbiettiva la sensazione universale del tatto; ma come sensi speciali e per quelle singole attribuzioni per le quali ciascuno dagli altri si scerne, non sono che fenomenici, senza che

ta in noi la visione dell'esteso continuo, da che non giugniamo ad apprendere separatamente le primitive sostanze. Pure ad onta che subbiettiva sia l'estensione continua, non cessa però di essere reale l'esistenza obbiettiva dei composti, multiplici, comechè discreti, impenetrabili e figurati, o per dir breve dei corpi quali noi li sentiamo per mezzo della obbiettiva relazione delle sensazioni. Imperocchè per avere gli esseri composti non altro richiedesi, se non che vi siano più sostanze, e che esse non si compenetrino mutuamente per la forza che hanno di agire e resistere. Or di questi due fatti ci rende certi la stessa esterna sensibilità.

per questo le qualità primarie patiscano detrimento veruno (*a*).

Deducesi adunque da questa analisi, su ciò che vi ha di oggettivo nei corpi o pur no, che doppia è la specie delle loro qualità. Alcune son dette primarie, e meglio ancora dovrebbero essere domandate obbiettive, perchè son reali nei corpi, e condizioni di tutte le altre qualità; altre sono secondarie ovvero suggettive, perchè nulla hanno di reale negli obbietti, oltre le qualità primarie dalle quali derivano (*b*).

(a) Sono da noverarsi anche fra le qualità subbiettive, le sensazioni del calore, del freddo, della fame e della sete, del mordicamento singolare che avviene nei nervi finissimi della cute, e molte altre che non costituiscono altri sensi speciali, solo perchè poco migliorano la cognizione intellettiva dei corpi. Sono esse però anche suggettive, perchè le qualità che ci rivelano non sono che modificazioni del sentimento fondamentale, pari a quelle della stanchezza o del sonno, nè hanno in taluni casi altro di oggettivo, salvo che l'impressione forte o moderata di alcuni agenti esterni sul proprio corpo.

(b) Che le qualità secondarie sieno fenomeniche è dottrina antichissima. Se Epicuro così riposava sul valore dei sensi da credere dette qualità obbiettive, fino a dire che il Sole è di due piedi di diametro, da che tale ci sembra; Lucrezio spiega tutt'altra sentenza nel suo secondo libro della Natura delle cose, nel quale scrive:

Nunc age, dicta, meo dulci quaesita labore,
Percipe: ne forte haec albis ex alba rearis
Principiis esse, ante oculos quae candida cernis;
Aut ea quae nigrant, nigro de semine nata:
Nullus enim omnino color est materiai
Corporibus, neque par rebus, neque denique dispar.

E dopo lungo sviluppo di questo ch' ei dice, soggiunge:

Sed, ne forte putes, solo spoliata colore
Corpora prima manere; etiam secreta teporis
Sunt ac frigoris omnino calidique vaporis;
Et sonitu sterila, et succo ieiuna, feruntur;
Nec iaciunt ullum proprium de corpore odorem.

(*De Rerum natura*, Lib. II, vers. 730 e segg. ed 842 e segg.). San Tommaso insegna pur anco, che allorquando si usa dell' espressione, « il sole è caldo », non si deve intenderla così grossamente da attribuire al sole la sensazione del calore, ma vuolsi intendere per essa che il sole è cagione di questa sensazione, siccome si dice che la medicina è sana perchè cagiona sanità » (*Sum: contra Gentes*, Lib. I, Cap. XXIX e XXXI); e Galileo Galilei ripetendo la stessa verità, co-

Nè si opponga che sentendosi i suoni e gli odori ora più prossimi or più rimoti, debbano esistere come tali ancor negli obbietti: ovvero che obbiettivo sia il senso della visione, dacchè veggiamo le cose come lontane dagli occhi nostri, anzichè come attaccate ed aderenti ad essi. Imperocchè, per ciò che si attiene ai suoni ed agli odori, i sensi non ci manifestano la lontananza degli oggetti dai quali provvengono, ma la sola maggiore ovvero minore energia di sensazione: la lontananza poi che agli oggetti più o meno si attribuisce, è il prodotto di un giudizio, col quale estimiamo che le sensazioni di suono o di odore quanto più vive sono suppongonò una cagione più prossima, e più rimota allora che hanno minor vivacezza. In quanto alla visione, vero è che essa ci mostra gli oggetti in lontananza, ma non per tanto non è per tal causa oggettiva: imperciocchè la vista come senso speciale, cioè per quella parte che non è tatto, non altro ci può presentare se non le immagini delle cose in lontananza; e ciò avviene perchè i raggi della luce le pingono nella retina degli occhi, con quella stessa disposizione di luogo che le cose hanno fra loro: non potendosi per niun conto presumere, che lo spirito nostro per l' organo della vista vada a raggiungere i monti remoti, il sole e le stelle, là dove essi sono. Laonde il senso della vista è obbiettivo in immagine, siccome può dirsi che obbiettiva sia l' immagine di una tela, la quale ritrae delle pianure e dei fiumi che si vanno a congiungere alle più lontane montagne, ovvero come obbiettivi sono i panorami ed altre macchine ottiche.

V. Trascorriamo ora alla disamina della obbiettiva realità delle relazioni. Nelle scuole si è chiamato *relazione* il rapporto di un ente all' altro: la quale dilucidazione, comechè logica diffinizione non sia (perocchè l' idea di re-

si si esprime... « Ma che nei corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga oltro che grandezze, figure, moltitudini, movimenti tardi o veloci, io non lo credo. E stimo che tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri ed i moti, ma non già gli odori nè i sapori nè i suoni; i quali fuor dell' animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse le ascelle e la pelle intorno al naso » (Ve. *Saggiatore*). La moderna ideologia e la stessa fisica ritengono la sentenza medesima.

lazione vedremo essere semplice ; quindi indiffinibile)., pure dà chiaro a vedere tre cose doversi in qualsivoglia relazione distinguere : che sono, i termini fra quali la relazione intercede, il fondamento che la relazione ha in ciascun termine, e il nesso o il riferimento che li unisce. Dei termini e del fondamento non è uopo a dire alcuna cosa, dopochè si è stabilita l' esistenza di enti reali in natura : solo rimane ad inchiedere quale la realità sia della connessione fra termini, ovvero della stessa relazione. Or quando la connessione è reale fra gli enti prende il nome di relazione *reale*, e vien detta *logica* quella che è concepita dal nostro solo pensiero : laonde chieder si deve quali relazioni sieno reali e quali altre logiche.

Primamente per l' immediata intuizione della coscienza, e per la mediata dell' esterna sensibilità, ci si fa noto, che da taluni fatti sovente altri derivano. Il nostro spirito produce dei pensieri e dei voleri ; alcuni pensieri ne producono altri, come nelle operazioni deduttive ; vi ha dei pensieri che eccitano alcuni voleri, e per converso ; dei voleri producono alcuni movimenti nel corpo proprio; questi spesse fiate ne generano altri nei corpi esterni , i quali pur si cagionano mutui cambiamenti fra loro. La derivazione di alcuni fatti da altri prende nome di causalità. Chiedesi adunque, la relazione di causalità è essa reale o pur logica? David Hume negò potersi *a priori* stabilire la necessità del rapporto tra l' effetto e la sua cagione , perchè niun fatto che incomincia desta di sè altra idea che non sia quella di sè stesso : e poi negò parimenti poterci essa venire dall' esperienza , perocchè questa , a suo credere , ben ci dimostra gli avvenimenti succedersi in modo uniforme l'un l' altro , ed ingenerano perciò in noi l' abito di riguardarli come fra loro connessi ; ma certo egli è, che se l'esperimento ci addita l' unione costante tra fatti , non ci dà poi a divedere qual sia la forza che produce gli effetti , e quale la connessione che necessariamente gli unisce. Reid concede ad Hume, che l' esperienza non ci dà l' esempio di veruna causalità , ma a refutare il suo scetticismo sostenne , essere il principio della connessione fra causa ed effetto una delle primordiali verità che l' istinto di nostra natura ci detta. Kant, mal soddisfatto del valore di cotale cieco impulso, ha dichiarato la causalità una categoria suggetti-

va dell' intelletto, rendendo quindi la metafisica, come scienza, impossibile. Noi però nell'Ideologia mostreremo, siccome l'idea di un fatto che incomincia sia identica a quella di un fatto prodotto, e questa in sè inchiuda la nozione di un ente che antecede e determina l'altro necessariamente, cioè a dire della cagione. La qual cosa venendoci fatta, ne proverrà che il principio della cagione efficiente sia necessario ed universale, siccome è la natura delle verità dimostrate *a priori*. Ma checchessia della necessità di detto principio, ci occorre ora mostrare che palesandoci l'esperienza intima connessione fra molti fatti, la relazione di causalità è reale e non logica. Chè per vero, noi sentiamo interiormente il nostro *me* come un agente che si modifica e si differenzia in varie maniere: ora a tal sentimento risponde l'idea di connessione fra l'energia produttiva e l'effetto prodotto, perchè i detti modi si presentano come derivanti dalla forza del *me*, e cotal forza si offre come produttiva di essi. Oltre a che, fra i pensieri che le premesse formano dei ragionamenti e l'atto d'illazione espresso nel *dunque*, cotale intercede rapporto di connessione, che non si potrebbe concepire deduzione veruna, senza che si presuppongano altre verità presenti allo spirito. Dicasi lo stesso ancor dei voleri: i quali non pur sono consentanei ai precedenti pensieri, ma riconoscono in essi il modo delle loro determinazioni. La connessione adunque fra cagione ed effetto è un dato d'interna sperienza, abbenchè nulla consti per anco della sua necessità. Però l'esperienza sull'universo visibile, versando sopra termini che non sono sommessi all'intuizione immediata della conscienza; ne conseguita che, oltre i termini esterni e il fondamento della relazione, null'altro ci apprenda: vale il dire che siamo certi dell'esistenza dei corpi e sappiamo che, al mutarsi di alcuni di essi, gli altri ancora costantemente si mutano; ma la forza effettrice che in loro cagiona tali cambiamenti, non può per certo esser sentita da noi che siamo ad essi del tutto estranei. Laonde a rilevare se tra fatti esterni sia vera connessione, ci è forza far ricorso alle seguenti due note, rese valevoli dall'esperienza di tutte le età e di tutti i luoghi. La prima è, che quei fatti i quali sono sempre preceduti da altri, di maniera che cessino ove i primi si tolgano, sono da aversi come prodotti dai primi. L'altra è

che, qualora il sorgere di alcun nuovo fatto può spiegarsi per qualche altro che lo antecede, il quale ha grande analogia con esso, se ne deve al medesimo attribuire l'origine.

È reale in oltre la relazione fra la sostanza e l'accidente, perocchè oltre all'essere essa apodittica, perchè dimostrata *a priori* dalla natura stessa della qualità che non può esistere sola, è anche un attestato della doppia esperienza. La coscienza di fatti ci presenta le affezioni interne come inerenti al *me*, e i sensi esterni ci fan vedere tutte le qualità corporee come modi di essere di un multiplice solido che chiamiamo corpo. Sicchè le due relazioni dell'effetto alla causa e del modo all'essere sono relazioni reali.

Sono da noverare fra le relazioni logiche quelle che esprimono l'identità sì di qualità detta *similitudine*, e sì di quantità detta *eguaglianza*. Non che si voglia negare la realità dei termini o del fondamento di così fatte relazioni; che anzi mantenghiamo che, ove pur vi fossero i termini, senza che inchiudessero un fondamento delle due prefate identità, nè potrebbe passar fra loro similitudine nè egualità, e nè manco potrebbe dirsi che lo spirito riconosce queste relazioni fra gli enti, perocchè il riconoscere suppone il preesistere. Ma non includendosi da tali relazioni veruna reciprocazione fra termini, veruna mutua corrispondenza; uopo è dire d'altronde, che le relazioui di simiglianza e di equalità sieno, in quanto alla connessione fra termini, non altro che un attributo logico derivato dalla comparazione di più enti fatta nel nostro pensiero: sì che certo rimane essere le sopraddette medesimezze mere logiche relazioni (*a*).

Queste di che abbiam discorso sono le qualità e le relazioni, o reali negli esseri o formali nel pensiero; alle quali si deve tener mente per separare l'evidenza assoluta dell'esterna sensibilità, dalla relativa.

(a) Abbiasi ciò come detto contro il nostro Genovesi, del quale è questa proposizione: *Relationes similitudinis, aut dissimilitudinis, identitatis, aut diversitatis entium sunt reales*; adducendone per unica pruova che: *Quae relatio in rei essentia habet fundamentum est realis* (*Elem. Metaphysicae*, Pars I, Prop. XLI).

ARTICOLO III.

Dell' evidenza della memoria

I. Venendo supposta dalla duplice intuizione di ragione e di sensibilità la presenza di alcune idee ovvero di alcuni fatti reali; avviene che le evidenze, razionale ed empirica fino qui messe in chiaro, perdurino tanto, per quanto gli obbietti loro proprî si versano innanzi al pensiero. Or così fatta è la natura della mente umana e delle cose reali che le sono dintorno, che non possono avere esistenza se non alla condizione di perdurare nella successione e mutazione continua di tempo e di stato. All' avvicendarsi perciò di nuovi fatti, tutti quelli che gli avean preceduti e i giudizî che su di essi avea pronunciata la mente nostra, si annientano per noi e cedono il luogo alla nuova condizione presente. Pure, tutto che i fatti passati e le intuizioni della mente che gli accompagnarono abbiano finito di essere o di avere attinenza con noi, rimane nel presente il riconoscimento che noi facciamo del nostro *me* che ha esistito in altri stati nel passato. In virtù di questo riconoscimento, noi senza tornare nella passata condizione o nel rinnovamento degli atti stessi altra volta prodotti, ci rappresentiamo tutto quello che il nostro *me* ha fatto ovvero ha pensato, e le sue relazioni cogli esterni avvenimenti degli uomini e della natura. La facoltà che ha l'uomo di riconoscersi nel passato vien detta memoria: sono poi gli atti suoi la reminiscenza e la ricordanza. Quest' ultima consiste nella rappresentazione spontanea del passato, fatta cioè all' impensata e senza lo sforzo della volontà; e chiamasi reminiscenza la rappresentazione che sorge dopo atti ripetuti e varie associazioni di idee intermedie, volontariamente eseguite. Vedesi chiaro che per la sola memoria può l' uomo ritornar colla mente nel tempo che fu, e prolungarlo nell'avvenire; e che senza la memoria le scienze frenate nei loro principî sarebbero anzi impossibili: imperciocchè, rimossa detta potenza, niuna notizia rimarrebbe dei precedenti ragionamenti, niuna degli sperimenti e delle induzioni già fatte. Si dà dunque a divedere rilevantissima la disamina del valore dell' evidenza della memoria.

II. Chiamammo questa evidenza secondaria, perchè non

dà nuove notizie ma riproduce solo quelle già avute : mediata pure, perchè riconduce alla mente cose già cognite mediante la ragione o la sensibilità. Or si presume da Reid prestarsi da noi credenza alla memoria per legge istintiva di nostra natura, e non perchè la sua evidenza sia suscettiva di ricevere valore di verità per mezzo di dimostrazione. Contro la quale dottrina noi tenghiamo, l'evidenza della memoria venir comprovata dall'esperienza e dal ragionamento. E per fermo niuna cosa è trovata veridica sì quotidianamente quanto la memoria. Della qual verità, ove ben si attenda, non avvi per avventura alcun fatto che non possa servire di pruova; qualvolta si consideri che tutti gli obbietti soliti a venirci dinnanzi di tempo in tempo, son ritrovati sempre conformi all' idea che la memoria ce ne presentava : nè mai alcuno nel ritirarsi per cagion di esempio nel luogo di sua dimora, vi trovò nuovi, ovvero diversi da quel che si ricordava, le persone, gli animali domestici, gli utensili, e tutt'altro. Il perchè il valore obbiettivo dell' evidenza memorativa resta primamente fondato sull' induzione lunghissima e costante della vita degli uomini. Oltre a che, vien dimostrato altresì dal ragionamento poggiato sulla natura stessa dell' atto rammemorativo, e sulla discriminazione di questo da alcuni altri fatti noti per la coscienza. La quale ci offre questi tre atti diversi di percezione: quello cioè che apprende alcuna cosa che di presente esiste e si palesa alle nostre facoltà conoscitive; quello che percepisce qualche cosa che, ad onta di presente non sia, pure ha avuto altra volta relazione con noi; quello in fine che si rappresenta obbietti i quali nè sono presentemente nè mai sono stati reali fuori del nostro pensiero. Nel secondo di questi fatti si trova appunto l'atto della memoria, la cui peculiare natura sta nell'avere per obbietto cognito nè il presente nè il possibile, ma il *me* che ha esistito in altri stati passati. Or se il *me* che ha esistito in altri stati passati fosse obbietto illusorio, cioè dire se questo *me* non avesse avuto un'esistenza passata, determinata in dato modo, l'obbietto della memoria sarebbe un fatto che non è di presente nè mai è stato altra volta, cioè un mero possibile. Laonde la memoria non più sarebbe un'intuizione specialmente diversa da quella delle cose possibili; cioè tutta diversa sarebbe da quello che la testimonianza della coscien-

za ci rende certi. Dal che s'inferisce, che se l'intimo senso ci attesta l'esistenza della memoria in noi, la sua evidenza ha valore assoluto di obbiettività.

III. Al valore che inchiude l'evidenza della memoria si sogliono opporre i falli nei quali essa sovente c'induce. Però, comechè molte e varie sieno le cagioni per le quali gli errori vengono a frammischiarsi nelle ricordanze vere della memoria; pure a noi pare che niuna ve n'abbia, la quale non provenga dalla sua limitata natura. Sono stretti i confini delle umane facoltà, e molto variabili quelli della memoria. Qualora i fantasmi di essa divengono languidi e smorti del tutto, noi li dimentichiamo, ovvero li riguardiamo come cose che non mai hanno avuta attinenza con noi. Spesso però dalle percezioni complesse del passato dipartonsi alcune circostanze elementari, le quali vagano con leggi incerte, e conturbano le ricordanze vere associandosi arbitrariamente con esse. Nascono allora gli errori della memoria, dai quali niuna cosa ci potrà salvare, eccetto che l'esercizio, la circospezione accurata e l'esigenza di molta distinzione nei fantasmi rammemorati (a).

ARTICOLO IV.

Dell' evidenza dell' autorità

I. Facendoci il tempo molto lontani da tutti i fatti che successero, e la limitata esistenza da quelli che sono in luoghi remoti, vi ha bisogno per la loro conoscenza di un mezzo a noi estraneo, il quale avesse relazione con essi, ci aprisse il passato, e di ciò che a noi si sottrae ci dasse contezza. Un tal mezzo è il testimonio di coloro, che quei fatti hanno conosciuto, e li rivelano a noi. L'evidenza di

(a) Siamo stati qui brevi, perchè di proposito si dovrà rivenire sulla facoltà di rammemorare nella Psicologia, Vol. II, Par. II, Cap. III, art. III, e Par. III, Cap III — Da taluni fisiologi si sono immaginate molte ipotesi per dar ragione del succedersi delle reminiscenze, per mezzo dell'organismo del cervello (Ve. Charle Bonnet, *Essais analit. des Facultés de l'ame humaine*). Il Dottor Gall insegnò che a seconda delle conformazioni vario delle teste, i complessi delle reminiscenze si van formando in diverse maniere, dalle quali nascono gli errori della memoria. E trovasi scritto un' *Dialogo sui mezzi di accrescere e conservar la memoria* dal Dolce, pieno di rancidissime quisquilie e sterili ritrovati. Le quali cose non arrecando alcun lume alla presente dottrina, sono qui volentieri intralasciate.

autorità è poi la chiara cognizione che noi prendiamo di essi: la quale è pure secondaria e mediata, perchè suppone le cognizioni già avute dagli altri, sia per l'istrumento dei sensi, sia per l'opera della ragione. Ma qual è l'assoluto suo valore? Gli scettici l'hanno in tutto negato, il Loche a probabilità lo restrinse: la scuola di Scozia lo ridusse ad una fiducia di credenza proveniente da un istinto arcano della nostra natura. Queste dottrine distruggono in tale evidenza ogni valore, rilegandola al più ad essere una credenza cieca, non resa legittima da alcuna ragione. Noi la stabiliremo sul valore dei testimoni, nei quali i seguenti caratteri vogliamo trovare segnati.

II. Ben si sa tutti gli altri nelle essenziali proprietà convenire con noi: essi sono umani, cioè pensanti ed operanti come noi lo siamo. Ma non essendo concesso penetrare negli altrui pensieri per fissare il valore dei testimoni, uopo è prendere argomento da ciò che in noi la coscienza ci mostra. Si noti dunque, che la coscienza ci suggerisce la parola come un mezzo atto unicamente per sua natura a rivelare i nostri concetti, e le affezioni interne dell'anima. Il perchè se la parola non esprimesse ciò che si sente e si pensa, vana riuscirebbe del tutto, ed aliena dal suo medesimo scopo. La è quindi la parola naturalmente verace. Affinchè però qualcuno l'adoprasse ad alterare i fatti ed oprar la menzogna, la quale non della natura ma dell'arte è figlia; un fine deve occupare la mente di colui che qualche cosa racconta: quando ciò manca dobbiamo credere, che la natura segua il suo stile, cioè dire che gli uomini dicano il vero. Laonde la mancanza di ogni fine, che presiede all'alterazione dei fatti, è requisito necessario alla fede dei testimoni. Ma ciò fa solo vedere non esservi motivo a supporre, che il testimone dicesse il falso: un tal carattere è perciò negativo.

Ma quando più uomini, in tempi e condizioni diverse, si uniformano a dire lo stesso, positivamente ci danno allora indizio di verità: imperciocchè diversi sono della menzogna i fini, ed essi variano al variar delle circostanze: onde non può essere che molti in gran lunghezza di tempo, ed in regioni diverse, sieno indotti da interessi perfettamente conformi. L'uniformità dei testimoni diversi di tempo, di condizioni, di luogo, è il secondo carattere, ma positivo,

che dee rinvenirsi per accrescere e confermare la fede dei testimoni.

Che se a quanto dai testimoni si narra non contraddice nè la voce comune, nè chi avrebbe interesse di occultare i fatti narrati; si avrà un terzo carattere, benchè negativo, che dà fondamento alla fede prestata a colui che racconta.

Ed è un quarto carattere per ultimo quello, che ci mostra nello storico interesse contrario a quanto per lui stesso vien detto: il qual carattere è indicio positivo di verità.

III. Queste note sì negative che positive, riguardano la probità di coloro, che qualche cosa ci attestano. Ma quanto alla scienza, da difetto di conoscenza potrebbe provenire l'errore. In tal caso è uopo, 1° che il fatto non sia impossibile, ovvero oltremodo stravagante; 2° che il testimone abbia avuto mezzo di conoscerlo; 3° che non fosse mancato a lui criterio per discernere dal falso il vero, e giudicare convenientemente dell'accaduto.

Sì fatte condizioni danno un quinto carattere negativo pertinente alla scienza. Ma un altro ne deve seguire che positivo si mostra, e si ha quando si narra un fatto, che avvenne sotto gli occhi di molti, e che fu sottoposto al comune giudizio.

Di questi sei caratteri i tre negativi debbonsi in tutti i testimoni necessariamente ritrovare. I positivi se si rinvengono in essi, ne confermano grandemente il valore: ma non è che si debbono per forza trovare, sì che senza essi nulla si dovesse prestar fede ad altrui. Dappoichè se niun fine di occultare il vero si trova, se niun contraddice, tuttochè vi sia interesse di farlo, se in fine il fatto è naturalmente credibile, e giusto il criterio di chi lo narra; si può credere il testimone verace, anche senza la confermazione delle caratteristiche positive.

IV. Lo stesso sia detto di ogni storica testimonianza. La storia è quella la quale ci rivela i fatti passati o lontani; le doti dello storico dunque sono la probità, e la scienza.

Gli storici poi o sono coevi o recenti: se coevi basta in essi trovare i detti caratteri, e le loro testimanianze si avranno come meno soggette ad includere alcuna fallacia; ma se recenti ei sono, bisogna esaminare dippiù i fonti

dai quali hanno attinto, e sottoporli alle regole che l'arte critica presenta per decidere dell'autenticità dei libri, e del vero senso da dare agli autori (*a*).

Circa quest'ultimo punto, che riguarda il debito modo di interpetrar gli autori, massime quando hanno riscossa comune estimazione di dotti; varî canoni stabiliva il nostro chiaro letterato e filosofo, Vincenzo Coco, al proposito degli antichi autori Pittagorici. Reputandoli opportunissimi all'uopo, non mi esento dal riferirne i principali, chiudendo con essi questo cenno sul valore dell'evidenza testimoniale.

1° « Gli uomini dei quali vogliamo conoscer la dottrina, dice egli, han goduta fama continua ed universale di sapientissimi. I loro libri più non esistono: che importa? Esistono i libri di quegli altri, l'autorità dei quali ci attesta la di loro sapienza ».

2° « In uomini sapienti è necessità supporre almeno un senso comune ordinario. Cancelleremo dunque dall'elenco delle loro opinioni, tutte quelle le quali ripugnano all'ordinario senso comune ».

3° « Ove incontrasi oscurità, ivi è meglio confessar l'ignoranza propria, che attribuire ad uomini che si credon sapienti, delle opinioni evidentemente stolte. Alcune volte l'oscurità è insuperabile; ma molte volte essa è for-

(a) L'arte di rivendicare le opere di scrittura ai loro veri autori vien detta propriamente *Arte Ermeneutica*, e toglie il nome di *Arte Critica* (Κριτικη) quella di dare ad esse il senso dagli autori stessi voluto. Non starcmo a ripetere quanto sia stata proficua all'avanzamento sì dell'una che dell'altra l'opera di Giovanni Le Clerc: il quale nella sua *Ars Critica* intese di presentare il mezzo, *intelligendorum veterum scriptorum*, *sive numeris adstricta*, *sive soluta oratione utentium*, *et dignoscendi quaenam eorum genuina scripta sint*, *quae spuria*; *tum etiam quae sint ad regulas artis exacta*, *quae vero secus* (Ve. Joannis Clerici *Ars Critica*, Vol. I, Praefatio, Sect. I, Amsteloedami 1712). Nè manco daremo alcun sunto di quei precetti che si trovano diffusi nei suoi tre volumi, sì perchè poca attinenza sembrano avere colla presente scienza, si perchè si trovano abbastanza ripetuti in molte instituzioni che sono a giorno comunemente. Solo non crediamo doverci rimanere dal ricordare, che al discernimento degli scritti genuini dagli spurî e corrotti, gran lume viene (da data epoca in poi) dalla famosa *Art de vérifier les dates des faits historiques*, *des chartes*, *des chroniques et autres anciens monumens*; per non ripetere i nomi assai conti del P. Petau nel *Rationarium Temporum*, di M. di Tillemont, di D. Mabillon e del Muratori, onore dei secoli nei quali fiorirono.

mata da noi stessi. Tal' è in gran parte l' oscurità che si trova in molti punti della dottrina pittagorica, e che noi crediamo oscuri, sol perchè crediamo mistici. Questa tale oscurità si potrebbe in gran parte dileguare. Ciò che ci sembra mistico oggi, non lo è stato nella sua origine: oggi, di molte cose non intendiamo la ragione, perchè essa è nei costumi degli altri tempi: e l'unico metodo di spiegar quelle cose che oggi ci sembran mistiche, è di paragonarle coi costumi de' tempi nei quali esse furono istituite . . . . I pittagorici erano Italiani: cerchiamo la ragione delle loro cose in Italia, e forse la troveremo. Si dimostra col fatto, che tutti i proverbi pittagorici, sono o leggi o riti o proverbi antichissimi degl' Italiani ».

4° « Non ammetteremo in una stessa persona che gode riputazione di saggia, due opinioni evidentemente contraddittorie. Di tali contraddizioni ve ne sono molte nella storia della filosofia italiana: esse debbono riputarsi effetto dell' ignoranza e dell' oscitanza degli scrittori posteriori » (*a*).

CAPITOLO IV.

DELLA LEGITTIMITA' DELLE OPERAZIONI DEDUTTIVE.

Rimane certo pel detto qui innanzi, essere rispondenti a reali obbietti tutte quelle idee che prendono la loro materia dalla interiore o dalla esterna esperienza, e veri tutti i giudizi qualificanti sempre che poggiano sopra qualcuna delle già dette evidenze. Imperò dalle idee acquistate delle cose reali o da quelle formate nella mente nostra, e dalla comparazione instituita fra di esse, sogliamo di continuo altre idee dedurre ed altri fatti rilevare, che per immediata intuizione non ci era dato innanzi di scorgere. Vedemmo niuna deduzione potersi effettuare, se non per l'arte induttiva o per la ragionatrice, e fu pur tenuta parola della vaglia del fondamento che sorregge sì la prima che l'altra. Le quali cose confermando ora viemmeglio, diremo in tre articoli distinti, primamente delle leggi precipue alle quali

(a) *Platone in Italia*, Appendici, Par. I, *Filosofia Italiana*: Brusselles 1842.

le induzioni certe o probabili deggiono obbedire, secondamente delle leggi comuni a tutti i raziocini, e di quelle in fine che sono proprie a ciascuna figura sillogistica. Rivenendo in tal modo allo stato ordinario di deduzione proprio delle operazioni conoscitive, porremo termine a ciò che riguarda il loro valore con stabilirne la legittimità.

ARTICOLO I.

Principi generali dell' arte induttiva

I. Quando nello stare del decimosesto secolo, si attese seriosamente a surrogare una forma più proficua di deduzioni all' abuso della dialettica fatto nelle scuole; molti levarono rimprovero contro Aristotele, di aver considerato il sillogismo come l' unico mezzo che ci aprisse la conoscenza recondita della natura (*a*). Per la qual cosa quei sommi restauratori dei naturali studi, Galilei e Bacone, osservarono intorno la logica aristotelica, che risultando il ragionamento di proposizioni e queste di termini che inchiudono la nozione delle cose; si viene dallo stesso ragionamento a supporre che già si possegga la conoscenza degli obbietti dei quali ragionasi, sì che se questa prima notizia delle cose mal corrisponde alla loro natura, l' intero ragionamento rimane una vuota formola ed una diceria falsa. Laonde, lasciata ogni cura di regole sillogistiche, si rivolsero essi a dar mezzi idonei per farci conoscere dapprima quale è in sè stessa la natura delle cose. Or il mezzo unico e semplicissimo è riposto nell' osservazione dei singolari individui, chiamata già da molto innanzi *induzione*: il perchè alle regole della dialettica quelle delle induzioni sostituirono, che ora faremo opera perchè vengano ridotte alle primordiali leggi, per quanto da noi si può succintamente (*b*).

(a) Tennemann ai nostri dì ripete la stessa accusa (Ve. *Storia della Filosofia*, in tedesco, Tom. III, p. 89); ma dicendosi da Aristotele in vari luoghi, che i principi sui quali il sillogismo si poggia vengono prestati dall' induzione, è evidente che questo storico del pari che gli altri prima di lui, si sono ingannati sulla vera dottrina del filosofo di Stagira (Ve. *Morali a Nicomaco*, Lib. I, Cap. VII, e Lib. VI, Cap. III).

(b) Si legga quanto a tal uopo scrive Bacone nella prefazione del *Novum Organum*, e nel suo principio; ma è notevole il seguen-

II. Nel dichiarare la natura di così fatta specie di operazioni deduttive, ci fu mestieri nell'ultimo capitolo della prima parte di questa logica tenere avvertiti, che doppia è la specie delle induzioni, secondo che versano sulle proprietà generiche ovvero sulle cagioni e sulle leggi. Quivi pure notammo, due essere i principî di analogia che queste due induzioni sorreggono, quello cioè che a soggetti simili competono simili proprietà, e l'altro che cause simili producono effetti simili, o per converso: e dicemmo in fine questi due principî di analogia all'unico principio di sperienza universalissima doversi ridurre: il quale è, « che la natura è uniforme a sè stessa così nella durata che nello spazio », in virtù del quale noi inferiamo da ciò che ci è dinnanzi quello che è in luoghi rimoti, e da ciò che è presente il passato e l'avvenire. Dal che si venne alla conchiusione, che per spiegare questo procedimento deduttivo dell'umano pensiero fa di bisogno ammettere una *tendenza induttiva*, ed il principio moderatore di essa, il quale è che *la natura è universale nelle sue opere e nelle sue leggi*.

Riconosciuti da Hume questi due fatti, negossi da lui il secondo essere stabilito sopra alcun fondamento valevole o di sperienza o di ragionamento: perocchè il principio che il futuro sia simile al passato non è a suo credere nè sperimentale nè razionale. Contro il quale sofisma noi ripetiamo di bel nuovo, venire la costanza dell'ordine della natura comprovata dall'attestazione di una esperienza, la quale trascende i confini degl'individui ed occupa quelli della umanità. Avvenga precipuamente che, posta la parità degl'incidenti, niuno trovò mai che la natura non opera in tutti i luoghi in modo consentaneo a sè stessa, ovvero che

te passo di Galilei. « Io ho due o tre volte osservato, scrive egli, nei discorsi di Aristotele, che per prova che la cosa stia nel tale e nel tal modo, ei si serve del dire che nel tal modo la cosa si accomoda alla nostra intelligenza, o che altrimenti non avremmo adito alla cognizione di questo o di quell'altro particolare, quasi che la natura prima facesse il cervello agli uomini, e poi disponesse le cose conformi alla capacità de' loro intelletti; ma io stimerei più presto la natura aver fatte prima le cose a suo modo, e poi fabbricati i discorsi umani abili a poter capire, ma però con fatica grande, alcuna cosa dei suoi segreti » (*Dialoghi sopra i due massimi Sistemi del mondo*, Dial. II, Firenze 1632, p. 258).

non si riproduoe sempre uniforme nella lunghezza della durata. A dichiarazione di che pongasi mente, che le stesse produzioni e gli avvenimenti medesimi della natura, i quali sembrano andare errando fuor di ogni legge, ed essere nati a conturbare piuttosto l'ordine che a palesarlo; sono sommessi a cagioni determinate in pari modo ohe le altre, e, siccome il giro delle cose le riconduce, ordinatamente operanti. Abbiasene l'esempio nelle uniformi cagioni dello stesso rivenire incerto delle comete, ovvero in quelle che riproducono le tempeste o altri sconvolgimenti della natura. E se ad alcun fatto manca del tutto ogni forza effettrice naturale, ovvero anche ripugna; nè manco è per questo che le leggi consuete si mutino; ma solo perdono il loro dominio sopra quel peculiare individuo, pel sottentrare della forza superiore di Quei che fondò le stesse leggi della natura: e si avvera il miracolo.

Or posto nella chiarezza dovuta il dato sperimentale, che la natura, nella parità di tutte le condizioni, è sempre e dovunque a sè medesima identica nelle opere e nelle leggi; non fa di mestieri di molte parole per far comprendere, che tutto che sarà per succedere nell'universo visibile è già di presente prefinito e reso certo dall'attuale condizion delle cose. Laonde non è che le certe induzioni differiscano dalle probabili, perchè le prime versano su fatti che dipendono da determinate cagioni, e le altre su quelli che errano liberi affatto; ma induzioni certe son quelle che hanno raggiunta la compiuta conoscenza sì delle cagioni e sì del loro svariato modo di operare, laddove non possono condurci che a sola probabilità quelle altre, che si affaticano ancora allo scoprimento delle vere cause fra le molte che falsamente lo sembrano, ovvero a determinare i differenti modi di operare delle cagioni nelle condizioni e negli aggiunti diversi. In confermazione di che diciamo, essere egualmente certo e prefinito in natura, che gli enti i quali hanno organi e vita muoiano per gravi ferite o di ferro o di fuoco, e che taluni uomini infermi di tal malattia sieno per guarire all'adoprare di tale bevanda: ma son per noi certe quelle induzioni che versano sul primo fatto, dappoichè esse han raggiunta non solo la conoscenza della cagione, ma bensì quella del suo modo di operare, non che dell'essere su cui agisce, coi rimanenti

aggiunti : probabili solo però quasi sempre sono le induzioni che ci dà l'arte di curare le infermità, perchè ne le cagioni dei mali ci sono ben cognite, nè gli aggiunti di ciascun d'essi, nè l'efficacia delle erbe e delle salutari bevande. Sicchè dipendendo la certezza o la probabilità delle induzioni, non da altro che dalla diversa cognizione che abbiamo delle opere e delle leggi della natura ; manifesta cosa è , che l'ufficio della presente trattazione si deve rivolgere ad assegnare quei principali mezzi , i quali ci possono guidare alla conoscenza più perfetta che per noi si può della natura. Vedremo con ciò quando le induzioni ci conducono a cognizioni certe , quando a sola probabilità , quando in fine sono mancanti del tutto.

III. Comincia l' induzione dal raccoglimento dei fatti che alcuna similitudine hanno fra loro , ovvero alcuna reciprocazione di causa e di effetto. Ma perchè il raccorre non riesca vano, perchè avvii la mente a speculazioni che rifluiscano luce sulla comune natura dei fatti ; forza è 1.° che si ponga in essi quell'ordinamento che alla loro entità è più confacevole : quelli cioè raccostando che per intima analogia sono più ligati, e gli altri sotto di essi collegando a misura che più della loro analogia sono partecipi. Questa legge primaria d' induzione , la quale prescrive l' ordinata distribuzione dei fatti, quella è che constituisce l' *arte statistica* , fondamento primario dell' induttiva.

IV. Raccolti i fatti e posti nel miglior ordine che si può, molti e varî riferimenti ti si presentano, confusi ed aggruppati fra loro, sì che non discerni il vero oprar di ciascuno , o le peculiari caratteristiche dalle comuni. Ma in quanto a queste assai spesso niuna esatta distinzione di note specifiche o generiche ti si dà a divedere : si poco sono spiccati i limiti delle simiglianze e delle differenze , in seguito dell' anzidetto avventizio ordinamento. Quanto poi al rivelamento delle vere cagioni , più difficoltosa è la scoverta. Perocchè vero è che molti sono gli effetti , i quali non furono mai veduti a procedere che da prefinite cause; siccome non mai fu visto nascere pianta se non da seme , nè fu uccello se pria non esistette l'uovo ; ma gran numero pure di effetti proviene da cagioni diverse. Si muore di vecchiezza , di morbo o di ferita : nasce il caldo o dal fuoco o dal sole o dallo strofinio de'corpi , ed altri infiniti

esempi. Di molti effetti per ultimo sono per intero incognite le cagioni, e nell'universa natura certo sono essi del maggior numero. A scoprire adunque primamente le note caratteristiche generiche in mezzo alle specifiche, e le specifiche tra le differenze individue, uopo è in 2° instituire a diverse riprese successivi confronti, ed oprare nei fatti raccolti diverse riduzioni di similitudini da un lato, e fare in pari tempo eliminazione delle dissimiglianze dall' altro. Questa legge che ingiugne di ridurre l'identico ed eliminare il non identico nelle proprietà dei fatti raccolti, constituisce ciò che chiamiamo *riduzione ed eliminazione modale* (a). Alla quale tien dietro la *riduzione ed eliminazione causale*, arte riposta nello sceverare dal complesso di azioni moltiplici la vera causa efficiente ovvero occasionale di tale o tal altra mutazione, in seguito sempre di ripetuti confronti e ravvicinamenti operati. L'arte di ridurre e di eliminare sì i modi che le cagioni, è il secondo mezzo di condurre a risultamenti determinati le induzioni.

V. « Qualora i fatti riscontrati ed analizzati a molte riprese (proseguiamo ora con l'egregio Mamiani) non porgono mezzo d'induzione compiuta e certa, resta all'uomo un espediente solo da praticare, e questo è d'andar provocando l'apparizione di nuovi fenomeni non per maniera fortuita, ma artificialmente e con la norma di certe probabilità: il che appunto si chiama *sperimentare* (b). « Quest'arte di provocar la natura e sforzarla a rispondere, è il 3° mezzo efficacissimo che può entrare in soccorso dell'osservazione che manca; e secondare i fini verso i quali l' induzione era ordinata. Per la qual cosa non si deve lo sperimento far principio d' induzione, se pur non vogliasi muovere ciecamente, e senza scopo prefinito già dall'arte ordinatrice, ovvero da quella di eliminare e ridurre — Gran lode è dovuta per l' uso delle esatte sperienze, e per la tendenza la-

(a) « Così se fra molti infermi che manifestavansi tutti affetti, noi segni apparenti, dallo stesso male, ve ne fossero di quei che offrissero in tratto successivo dei ben diversi fenomeni di altre specie di morbi; saria necessario ristringere l' induzione nel primo numero di infermi, escludendone quelli che danno a divedersi come appartenenti ad altre specie di infermità » (Ve. le mie *Istituzioni ad uso dei Collegi*, Vol. II, Sez. I, Cap. IV, art. V).

(b) *Rinnovamento della Filos. ant. Italiana*, Par. I, Cap. XI, §. V.

sciata alla pratica delle minute osservazioni dei fatti, alla Cosentina accademia de' Telesî, a quelle che per Gianbattista Porta videro luce in Napoli o per Leonardo da Vinci in Milano, alla romana dei Lincèi, e alla fiorentina del Cimento che tutte le altre ecclissò, fondata da Leopoldo de' Medici (*a*).

VI. Occorre ora toccare alcuna cosa dei mezzi che ci rimangono per condurre a termine le induzioni, allorchè i confronti ripetuti e gli esperimenti non ci danno risultamento veruno. Questi mezzi a noi pare potersi ridurre alle semplici *analogie* ed alle *ipotesi*. L'analogia si ha qualora si profferisce giudicio di qualche fatto incognito conformemente ad un altro fatto noto, il quale sia simile al primo in alcuna cosa, ma non della stessa specie. È, per esempio, riduzione ed eliminazione di fatti, l'indagine praticata dal medico nelle infermità di più uomini, ma è una semplice analogia quella dedotta dal confronto dell'uomo col cavallo, perchè animali di specie diverse. Sottentra in fine l'ipotesi, la quale differisce dall'analogia perchè questa si volge alle similitudini delle proprietà, laddove l'ipotesi cerca scoprire la cagione ignota di qualche effetto, con desumerla da quella che suole produrre altri effetti simili ad esso. Veggendo per cagione di esempio, che l'ago calamitato attira il ferro, noi all'osservare che esso volgesi verso il polo, formiamo l'ipotesi, non ci essendo dato far altro, che nei luoghi polari vi sieno delle grosse miniere di tale metallo.

Per tanto le analogie e le ipotesi non ad altro che a probabilità ci conducono, essendo che desse niuna intuitiva cognizione di proprietà o di cagioni ci aprono, e perchè molti sono gli effetti simili che, come dicemmo, procedono spesso da differenti cause. Per lo che somma cautela richiedesi nell'avvanzare conclusioni poggiate sopra semplici analogie, ovvero sopra ipotesi fatte (*b*).

(a) All'esempio di queste radunanze famose di scienziati, fu inaugurata nel 1660 la reale Accademia di Londra, e sei anni dopo quella delle scienze in Parigi. L'accademia dei Curiosi di Vienna abbenchè precedette di un lustro la fiorentina, pure fu aperta non meno che mezzo secolo dopo quella dei Lincèi, così detta perchè simboleggiò in un *lince* l'acutezza con cui si era proposta di ricercar la natura.

(b) Dicemmo altrove che diversi sono i gradi di probabilità, e

VII. L'arte statistica, quella di ridurre ed eliminare, quella di sperimentare e l'altra di far congetture, sono i mezzi ed insieme le leggi che possono condurre le induzioni di modi e di cagioni al conoscimento dell'ordine uniforme e costante della natura. La differenza che poi divide le induzioni in certe e probabili nasce da ciò, che quando le tre prime arti conseguono l'intento loro, si ha la compiuta cognizione della natura, e quindi della universalità delle opere sue, laddove a tanto non giugne il soccorso delle analogie e delle ipotesi (a).

che uopo è ripetere la differenza tra le induzioni certe e le probabili dalla diversità dei fatti, i quali or si uniformano alla costanza dell'intero ordine, ed or sembra che vadano vagando fuor di ogni legge e misura (Ve. sopra, Par. I, Cap. IV, art. I); non perchè i fatti non sieno tutti sommessi a leggi certe e costanti, ma sì perchè non in tutti l'ordine e la costanza dell'oprar delle cause è manifesta. Vogliamo ora aggiunger chiarezza a ciò che ne abbiam detto altrove, col seguente passo di Paolo Costa che qui rechiamo. « La probabilità nell'analogia cresce o diminuisce, secondo il crescere o il diminuire dei gradi di somiglianza delle cose paragonate. Tanto poi una cosa dicesi più simile ad un'altra, quanto maggiore è in essa il numero delle qualità uguali a quelle dell'altra, e maggiore il numero degli effetti uguali che ambedue producono. La luna e la terra si rassomigliano, perchè ambedue si girano intorno al sole, hanno prominenze che rompendo i raggi solari fanno ombra sul piano, si ecclissano reciprocamente: ma dalla terra si alzano vapori, che si addensano in nubi, dalle quali essa è velata, sì che se alcuno fosse nella luna perderebbe di veduta or una, or un'altra parte della superficie di lei: la luna all'incontro non ha nubi, per lo che è forza di concludere, o che in essa non è acqua, o non è aria: quindi è che se per le predette somiglianze si può far congettura che la luna sia abitata, per le notate dissomiglianze si può conchiudere che non sia abitata da uomini, o da cani, cavalli, leoni e simili, che per vivere hanno bisogno dell'acqua e dell'aria. Se nella luna si scorgessero come in terra le nubi, crescerebbe la somiglianza sua colla terra, e crescerebbe con essa la probabilità dell'opinione di chi la supponesse abitata da esseri simillissimi a noi » (*Del modo di comporre le idee*, Cap. XXXI, §. VIII).

(a) Sull'uso delle varie arti induttive, e sulla restaurazione metodica del Galileo, Ve. Mamiani, *Rinnovamento della Filos. ant. Italiana*, Par. I, Cap. XI, e l'altra sua recentissima opera intitolata *Dialoghi di Scienza prima*, Vol. I, *Ornato secondo, ovvero del metodo*, Parigi 1845, pag. 82 e segg.

ARTICOLO II.

Delle leggi generali del sillogismo

I. Nel venire a ragionare delle leggi generali del sillogismo, non ci fa d' altro bisogno se non di dichiarare quel tanto che dapprima fu da Aristotele detto, e poi seguito da tutte le scuole: le quali senza nulla aggiungere o detrarre alle sue dottrine, non ad altro potettero rivolgere la loro opera che ad esporla in più chiara forma; nè, se alcuna cosa di proprio tentarono apporvi, potettero evitare le vane diciture e le sottigliezze inutili. « Aristotele ed Alessandro, scrive Cristiano Schlosser, abbracciavano entrambi nei loro concepimenti l' universo: entrambi volevano sottometterlo e cangiargli viso: la sorte favorì Aristotele, mentre Alessandro non terminò il suo disegno. Prima di raggiungere il Gange, il re potente fu arrestato dall'ostinazione dei suoi soldati, e l' Oriente preservato dalle sue conquiste per la morte di lui. Aristotele colle sue ricerche storiche e filosofiche volle coordinare e dirigere tutte le umane cognizioni: trasmise ai suoi successori quanto la Grecia fiorente avea conquistato nel dominio delle scienze e della civiltà » (a).

Molti però contraddissero a quelle regole dialettiche tenendole per inutile cosa. Tali furono (lasciando stare Epicuro, il quale oppose ad esse la sua *Canonica*, che atteso la vulgarità dei suoi precetti non fu avuta a lungo in favorevole conto), Raimondo Lullo nella sua *Arte magna*, ove adoprò di tutte altre formole che delle sillogistiche; i platonici del decimoquinto secolo che additarono, a preferenza del metodo aristotelico, il dialogizzar di Platone; Lorenzo Valla e Rodolfo Agricola, i quali misero innanzi la nuova logica di Paracelso e Ramus; Bacone che andava proponendo la profittevole arte delle induzioni, lasciata poi imperfetta ed oscura; Des Cartes, sdegnatore della scolastica e dell' antichità, che sostituiva a tutta la logica i suoi quattro principî metodici, tanto idonei allo studio delle discipline

(a) Feder. Crist. Schlosser, *Allgemeine Veltgeschichte*, Sezione V, Cap. I, ediz. del 1830.

astratte: Locke, la cui fama rendeva al sommo stimabili le sue facili dottrine, sì che ovunque esse apparivano erano segnite assai più che le vaste speculazioni aristoteliche; Van Helmont che non persuadendosi potere il sillogismo scovrire nuove verità, inutile lo proclamava (*a*) Il Condillac ed il Tracy vanno pure fra questi: e finalmente bisogna nei nostri di rammemorare il Buchez (*b*). Questi sono coloro che menarono in disprezzo la logica dello Stagirita.

Ma non mancano in quell' istesso suolo francese, ove fu poco innanzi sì grande il dispregio del peripato, filosofi più estimatori dell' equo: i quali ponendosi in più profondo esame dell' aristotelica dottrina, conoscono l' immeritevole oltraggio che si cercò farle, e rivendicano la gloria al gran maestro dovuta. Non diciamo già della logica di Marmontel scritta pei fanciulli, nella quale si trovano con chiarezza spiegati i principî degli analitici di Aristotele: sibbene ci consola nominare Giuseppe De Maistre (*c*), che seguendo più che l'altrui giudizio le indagini proprie, ammira ed esalta l'aristotelica mente, la quale abbraccia le leggi universe dei ragionamenti degli uomini. Ma a risvegliare la tendenza logica della filosofia verso l'antico *organo*, rivolge i suoi studi l'indefesso Cousin con proporre nuovi lavori su di esso, ed il Saint-Hilaire con effettuarli (*d*). Nella Germania si levano

(a) Questo gran detrattore della logica, in una sua opera, che con grande impudenza intitolò *Logica inutilis*, sostenne: « Che il ragionamento più forte, quel che chiamano sillogismo, non ha mai prodotta scienza alcuna, anzi è inetto a produrne; e paragona indi l' arte del sillogismo alle importune zanzare de' luoghi palustri » (Ve. *Logica inutilis*, Opera Omnia, Lugduni, edit. 1655, p. 27).

(b) Questo filosofo, che intende modernamente a porre in accordo col cattolicismo la nuova scuola del progresso, « abbatte di nuovo l' altare aristotelico, riguardando il sillogismo come espression della società pagana, e mostra nuove forme volersi dove nuova essenza introdusse il cristianesimo; essendo il sillogismo opportunissimo a provare in soggetti perfettamente conosciuti, come nella teologia, ma affatto improprio a produrre invenzioni, cioè a render le scienze attive » (Ve. *Essai d'un traité complet de Philosophie du point de vue du Catholicisme et du progrès*, Par. I, a Paris, ed. 1838).

(c) In una sua Opera postuma.

(d) Leggasi il giudizio che questo dotto francese dà del valore intrinseco della logica di Aristotele: del quale non possiamo fare a meno di trascrivere le prime linee. « Quel est, dice egli, la valeur

ancora spiriti giusti. Dopochè Leibnitz richiamò l' uso del sillogismo ed il linguaggio formolato che l' accompagna, sull' esempio suo fattisi da più sana critica guidare gl' intelletti di Kant ed Hegel ampliano la logica dello Stagirita (a), si che anzi quest'ultimo l'estende sin nei confini dell' ontologia. E per non tanto prolungare il discorso, anche nella Scozia Villiam Hamilton, benchè scorgesse qualche cosa imperfetta nella logica di Aristotele (b), non vuol disfingere il buono che rattrovasi in essa. Noi dopochè vedemmo qual sia il doppio scopo del ragionamento, confermati nella costoro sentenza, non possiamo ristarci del pensare l' intera trattazione delle sillogistiche leggi, cosa al progredimento delle scienze rilevantissima.

II. Volgendosi l'uomo alla considerazione di qualche subbietto, non gli viene sempre fatto pronto sapere tutte le proprietà che si contengono in esso. S' industria la sua mente in tal caso a raccorre quelle proprietà che più si palesano, e passa indi per diversi confronti o per indagini instituite sul cognito, a rilevare un legame che la conduca ad altri fatti men noti. Inserisce allora gli attributi, scoperti per via delle note proprietà, al subbietto del primo giudicio, con opera-

intriaséque de la logique d' Aristote ? Les siècles et l' histoire de la philosophie, ont prononcé pour moi »:

« Que la logique d' Aristote est en date le prêmier monument de scieace log[illegible]e ; qu' il appartieat tout eatier au Stagirite » :

« Que la logique d' Aristote est ea soi le plus grand monument de scieace logique, que jamais l' esprit humaia aiet construit »:

« Que le domaine de la logique, aprés deux mille ans de travaux, a pu être élargi par Kant et ses successeurs, mais que la portion de verité decouvert par Aristote, n' a été, ni modifiée, ni accrue.... » (*De la Logique d' Aristote*, Quatrième Partie. Ch. I).

(a) Notisi che in tanto maggiore contò ebbe Kant l'aristotelica teoria del sillogismo, quanto più si approfondì nelle sue meditazioni. Perocchè giovane ancora, scrisse egli nel 1764 un' operetta sulla inutile sottigliezza delle quattro figure.

(b) Sulla *Rivista d' Edimbourg*, questo filosofo che continua a' nostri giorai la succcssione della scuola Scozzese, pubblicò fra gli altri un pregevole articolo sulla logica. Dei suoi frammenti filosofici ne è una versione falta da M. Peisse in francese (Ve. *Fragments de Philosophie écossaise*, par M. William Hamilton professeur de logique à l' université d'Edimbourg, 1838. Questo volume risulta di una dissertazione sulla filosofia dell' assoluto nella quale sono esaminati i sistemi di Cousin e di Schelling ; di un' altra sulla teoria della percezione secondo Reid e Brown ; di una terza sulla Logica, e poi di una quarta sulla Matematica).

zione esprimibile in formola algebrica nel modo seguente: A > B, B > C, dunque A > C. Ma formate le proposizioni suddette, si può ordinarle secondo la diversa loro natura: si dà allora primo luogo alla seconda proposizione, che esprime sempre la verità più universale: si fa seguire la proposizione che dinota qualche fatto particolare venire in essa compreso; e poi si attribuisce al fatto particolare ciò che nella prima proposizione fu enunciato. Questa operazione deduttiva dell'umano pensiero esposta in alcuna di dette due forme, si addimanda *raziocinio* o *ragionamento*: diverso però, come si disse, è l'ufficio di entrambe. Perocchè nella prima forma il ragionamento serve a scovrire qualche ignota proprietà, nella seconda dispone le verità già scoverte per dimostrarle. Ma fra i due modi di ordinare il ragionamento, una cosa rimane d'identico: la conclusione cioè nè più nè meno contenere delle premesse; ed in ciò sta riposta l'identità formale, fondamento unico di ogni operazione ragionativa. Ci cade ora in acconcio notare, dipendere la stabilezza dei ragionamenti dal valore che inchiude il principio d'identità formale che li sorregge. Or quanto ad esso, mantenghiamo risolversi in verità di primitiva evidenza razionale. Conciofossechè non si potria in primo luogo avvalorare il raziocinio coll'opera del raziocinio medesimo, senza che fosse in quel mentre stesso il suo valore supposto. Oltre alla qual cosa neppure vi ha necessario ricorrere al ragionamento, quando nell'enunciazione che manifesta l'identità formale si ritrova la proposizione analitica, « che tanto si contiene nell'illazione quanto nelle premesse », sia che s'attenda ai termini estremi, sia che si consideri il loro legame. Il perchè la validità delle operazioni deduttive rimane poggiata sull'assoluto valore di un principio identico e quindi analitico.

III. Dimanano dal fondamento dell'identità formale tutte le sillogistiche leggi, racchiuse in otto versi dei quali facciamo partitamente l'esame.

Prima regola: *Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.*

Si dimostra. È riposta l'identità formale nel conoscimento del rapporto fra il termine minore ed il maggiore dell'illazione, in seguito del loro successivo confronto fatto col termine medio nelle premesse. Perlochè se i termini fos-

sero due anzichè tre, il rapporto verrìa conosciuto intuitivamente fra loro, nè sarebbevi luogo a deduzione. Se poi si adopra più di un termine medio, si può avverare di queste due ipotesi l'una: o che cioè si faccia successivo confronto dei due termini estremi con ciascun medio, e in tal caso si avranno due sillogismi costanti di tre termini, siccome la regola detta: o che un termine estremo si ponga a confronto con un medio, e l'altro estremo coll'altro medio, ed allora non si avendo ravvicinamento alcuno fra i due estremi, nemmen si potrà avere deduzione, come quando si dice, *l'uomo vive*, *la pietra è pesante*.

Seconda regola. *Latius hos*, *quam praemissae*, *conclusio non vult.*

Ciò è evidente, perchè se i termini estremi fossero presi particolarmente nelle premesse ed universalmente nell'illazione, si conterrebbe nella conseguenza qualche cosa di più, che non sarebbe dedotta dalle premesse. Lo che ripugna all'identità formale.

Terza regola. *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*

Imperciocchè venendo richiesto dalla detta identità, che il termine medio serva solo a ravvicinare i due estremi nelle premesse, cessa ogni suo ufficio tostochè il paragone è già fatto. Laonde non deve esso entrare nell'illazione.

Quarta regola. *Aut semel aut iterum medium universaliter esto.*

La ragione di questa regola è che, se il termine medio si prendesse in ambedue le premesse particolarmente, si potrebbe adoprare in due sensi diversi, sì che entrerebbe nel sillogismo il quarto termine. Dicendosi verbigrazia *l'uomo è vivente*, *il cavallo è vivente*, non se ne può nulla inferire, giacchè essendo il predicato nelle proposizioni affermative preso particolarmente (*a*), il mezzo termine *vivente* è anche preso due volte particolarmente. Laonde ha un altro senso nella maggiore nella quale è limitato al soggetto *uomo*, di quello che abbia nell'altra proposizione in cui è ristretto al soggetto *cavallo*.

Quinta regola. *Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur.*

(a) Ve. Parte I[a] di questa Logica pag. 133.

Se le due premesse son negative, ambo gli estremi sono separati dal medio: donde conseguita, che non vi ha in tale ipotesi confronto di estremi, nè quindi identità formale, nè quindi luogo a dedurre che gli estremi convengano o sconvengano fra loro.

Sesta regola. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*

Questa è chiara assai, e non ha bisogno di dimostrazione.

Settima regola. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Se entrambe le premesse sono affermative tutti i termini sono particolari, nè quindi il mezzo termine è preso almeno una volta universalmente: sicchè non vi è luogo a conclusione. Se ambedue le premesse son negative nè mica vi ha diritto a dedurre, siccome fu detto. Se poi una premessa è particolare affermativa e l'altra particolare negativa, un solo termine allora può essere universale. Ma questo deve essere il termine medio (per la reg. IV): sicchè il maggiore e il minore sono particolari nelle premesse. Or tali essendo nelle premesse, tali debbono essere ancora nell'illazione: il che non può darsi; giacchè posto una delle premesse sia negativa, tale deve essere anche l'illazione, e però dee constare di un termine universale.

Ottava regola. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

La parte più debole delle premesse nella qualità è la proposizione negativa, nella quantità è la particolare. Or posto che una delle premesse sia negativa, il mezzo termine vien negato di un estremo dell'illazione: perlochè non si possono nella conclusione unire ambo gli estremi. Se poi una delle premesse è particolare, si dimostra tale dover essere ancora l'illazione. Perocchè o ambedue le premesse sono affermative, ovvero una è affermativa e negativa l'altra. Nel primo caso, essendo una delle premesse particolare, non vi potranno essere fra i quattro termini delle premesse meno di tre termini particolari: laonde non rimane universale che un termine solo; il quale dovrà essere il medio che dee venire assunto universalmente almeno una volta. Per la qual cosa i termini estremi sendo particolari nelle premesse sono particolari altresì nell'illazione, la quale così diviene anch'essa particolare. Che se nel secondo caso

una premessa è negativa, a cagione della proposizione particolare (per ipotesi), non vi potranno entrare più di due termini universali. Or forza è, che un d'essi sia appunto il termine medio: laonde rimane un solo estremo particolare. Ma questo, essendochè l'illazione è negativa come una delle premesse, è il predicato: sicchè anche in questa ipotesi il soggetto dell'illazione, e perciò l'illazione stessa, è particolare.

IV. Tali sono le regole primordiali che dettano i logici perchè i ragionamenti procedano con legittimità. Ma senza detrarre all'utile che proviene da esse, vogliamo rammemorare qui in ultimo, che più del loro studio, conduce a formare una mente ragionatrice l'impiego assiduo ed accurato delle facoltà intellettuali, fatto secondo l'impulso rettissimo della natura non per anco preoccupata dall'arte. Si può quindi per l'estimazione della rettezza di ciascun raziocinio che si faccia, invocare la norma del principio dell'identità formale, sì con vedere se i termini dell'illazione sien presi nel senso e nella estensione stessa che nelle premesse, e sì con esaminare se il legame che fra loro intercede nella conclusione, sia lo stesso di quello che passò fra il primo estremo e il medio, e fra il medio e il secondo estremo nelle premesse.

ARTICOLO III.*

Delle leggi proprie di ciascuna figura di sillogismo

I. « Non avvi dopo Aristotele altra logica che la sua; e a stento può noverarsi alcun serio attentato, comechè infruttuoso, per combatterla e riversarla. Il mondo greco e latino che già spariscono vivono della logica di Aristotele; di essa si adorna la civiltà che stendesi dalla ruina dell'antichità al rinascimento del secolo XI, di essa nutresi la scolastica e il mondo arabo. Attaccata vanamente nel secolo XVI, sprezzata ma non distrutta dai rinomati restauratori della filosofia nel XVII, Bacone, Descartes e Locke; coltivata nel XVIII dai geometri e abbandonata dai filosofi nell'ardor della disputa; adottata dalla filosofia alemanna; la logica d'Aristotele diventa ormai un elemento

precipuo delle conoscenze degli uomini ». Adombra con questo cenno l'illustre Saint-Hilaire (*a*) la stabilezza delle teoriche aristoteliche ; e noi traendone conforto per rientrare nella minuta esposizione delle dialettiche forme, proseguiamo a dire con Kant : « La logica non aver nulla acquistato dopo Aristotele se non in chiarezza : Aristotele niuna legge fondamentale omise di ragionamento, ma noi possiamo essere più precisi , più metodici , più ordinati » (*b*). Senza dipartirci adunque dalla scorta dell' *Organo*, noi ne esporremo le dottrine con quelle chiare formole che furono il frutto delle fatiche dei secoli posteriori , massime del medio evo.

II. Suppone l'identità formale, siccome altrove fu detto , che in ogni sillogismo vi sieno tre termini posti in confronto in tre proposizioni. Da ciò conseguita , due cose costituire la forma dei sillogismi : la diversa positura dei termini , e l'indole varia delle proposizioni. Aristotele che nei primi Analitici espone la teoria completa del sillogismo, imprende nel quarto capitolo a far parola della svariata posizione dei termini nelle premesse , dalla quale dipendono quelle ch' ei chiama diverse *figure* (σχημα). Nota ei dunque che dei tre termini i quali entrano nel sillogismo , i due estremi (τα ακρα) detti minore e maggiore, debbono costituire il soggetto e l'attributo dell'illazione: il terzo poi senza entrare in essa serve a mostrare il rapporto che fra loro intercede. E da ciò inferisce il terzo termine essere in pensiero sempre nel mezzo ai due estremi, per cui prende il nome di *medio* (μεσον) ; ma ad onta di questo spesso avviene che, nella forma materiale del sillogismo, il mezzo termine lasciando il suo sito , sia posto nelle due premesse o innanzi ambo i termini estremi, ovvero dappresso. Si originano di qui tre specie di figure bene diverse. La prima è quella nella quale il termine medio è soggetto del maggiore estremo ed attributo del minore. La seconda è quella nella quale il medio è predicato di ambedue gli estremi. Ed è terza figura quella in cui il medio fa di soggetto ad entrambo (*c*).

(a) *De la Logique d' Aristote*, Part. III, Ch. XV, p. 312.
(b) *Logique de Iaesche*, Introd. p. 17.
(c) Queste definizioni delle figure sono dedotte da ciò che con

Attendendo poi alla diversa disposizione delle proposizioni considerate in quanto alla quantità e qualità, si hanno i diversi *modi*. Or secondo la quantità esse sono *universali* o *particolari*, secondo la qualità *affermative* o *negative*. Di qui nascono quattro specie di proposizioni rappresentate da quattro vocali. A, esprime una proposizione universale affermativa; E, una proposizione universale negativa; I, una proposizione particolare affermativa; O, una proposizione particolare negativa (*a*). E poichè nel sillogismo tre sono le proposizioni, perciò tutti i suoi modi vengono rappresentati dalla combinazione di tre delle dette quattro lettere, sì che la prima dinota la maggiore, la seconda la minore e la terza l'illazione. Or tre lettere prese dalle già dette quattro possono essere disposte, siccome saria facile il verificare, in sessantaquattro modi diversi: di essi però cinquantaquattro vengono esclusi dalle leggi spiegate nel precedente articolo, onde solo dieci ne restano legittimi. Lo che vien reso evidente con questa facile dimostrazione.

Prendendo due delle quattro lettere A, E, I, O, per far loro rappresentare le due premesse del sillogismo, ne nascono le sedici seguente combinazioni:

AA, AE, AI, AO, EA, IA, OA,
EE, EI, EO, IE, OE,
II, IO, OI,
OO.

Di questi sedici combinamenti i sette EE, EO, II, IO, OI, OO, sono rifiutati dalla regola che prescrive non potersi da due negative o da due particolari alcuna cosa concludere; e quella espressa in IE, viene anche esclusa, essendo che la conclusione sarebbe negativa, e perciò il maggior termine universale: il che non può darsi, giacchè tale esso dovrebbe essere anche nella maggiore, che non più sarebbe particolare come la lettera I esprime. Rimangono perciò i soli otto modi di disporre le proposizioni nelle premesse, che sono AA, AE, AI, AO, EA, IA, OA, EI.

linguaggio più oscuro ne dice Aristotele nei Capitoli IV, V e VI, dei mentovati Primi Analitici.

(a) Per sovvenire alla memoria, gli uffici di queste lettere furono espressi in questi due versi:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambae:
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Or dal modo AA, possiamo solo conchiudere in A od in I, non potendosi da due premesse che affermano dedurre una che nega. Che poi si possa dedurre non pure in A, ma anche in I, si fa noto dacchè quando il termine medio è soggetto nelle due premesse, il minor termine preso nella minore affermativa come predicato è particolare, e perciò rende particolare ancora la conclusione. Dal modo AE, si conclude in E solo, imppoichè la conclusione in O sarebbe più ristretta di quello che il dovrebbe essere. Da' modi AI ed IA, si conclude in I. Da AO, OA ed EI, solo in O; e da EA, in E, ovvero in O soltanto.

Ricavasi da ciò, fra le sessantaquattro combinazioni possibili di tre delle quattro lettere note, dieci essere i soli modi legittimi dei sillogismi, cioè a dire AAA, AAI, AII, IAI, tutti affermativi, ed AEE, AOO, OAO, EIO, EAE, EAO, tutti negativi. Ma da ciò non segue dieci ancora essere tutte le forme possibili dei sillogismi, conciossiachè può darsi che alcuno di detti modi possa rinvenirsi in diverse figure, e constituisca quindi più forme diverse. Laonde, dopochè si è discorso separatamente delle figure e dei modi, dobbiamo scendere all'indagine delle leggi di ciascuna figura, e quindi dei singoli modi che ad esse competono.

III. Prima figura è quella che ha il termine medio per soggetto della maggiore e per attributo della minore: più perfetta fra tutte perchè conclude in tutti i quattro modi A, E, I, O, e perchè conserva a ciascun termine il luogo dovuto, ponendo per soggetto nella minore quello che è soggetto dell' illazione, per attributo della maggiore l' attributo stesso della conseguenza, e lasciando il termine medio fra loro nel mezzo. Prima legge di questa figura è che la minore sia affermativa. Avvegnachè se negativa fosse, la maggior proposizione sarebbe affermativa (per la reg. V), ed avrebbe il predicato particolare. Il quale entrando come predicato anche nell' illazione, dovrebbe essere particolare ivi pure (per la reg. II), ondechè l' illazione sarebbe affermativa. Ma essa nell' ipotesi che la minore sia negativa deve esser ancor negativa (per la reg. VIII), e non può aver quindi attributo particolare. Seconda legge è che la maggiore sia universale. Perocchè essendo la minore affermativa, il mezzo termine che è predicato in essa è preso particolarmente: laonde deve essere universale nella mag-

giore (per la reg. IV) nella quale è soggetto : e perciò la maggiore sarà universale.

Quattro poi sono i modi che a tal figura convengono. Conciossiachè dei dieci già detti, quelli in AEE , ed AOO , sono esclusi dalla prima legge di questa figura che vuole la minore affermativa : quelli in IAI, ed OAO , sono esclusi dalla seconda legge che prescrive la maggiore sia universale : e gli altri due in AAI , ed EAO deggiono essere esclusi, perchè in questa figura essendo il soggetto della conclusione soggetto anche nella minore , quando la minore è universale , deve esserlo pure l' illazione.

I quattro modi di questa figura furono dai commentatori e dagli scolastici espressi colle parole *Barbara*, *Celarent* , *Darii* , *Ferio* , nelle quali le vocali indicano l'indole delle proposizioni AAA , EAE , AII , EIO.

IV. È seconda figura quella in cui il mezzo termine è predicato in ambedue le premesse. Prima sua legge è, che una delle premesse deve essere negativa ; imperciocchè se fossero affermative entrambe, il mezzo termine che è predicato in esse sarebbe due volte particolare , il che non può essere (per la reg. IV). Ed essendo per tal cagione negativa la conclusione , il maggior termine è universale in essa perchè predicato : sicchè dovendo anche essere preso universalmente nella maggiore nella quale fa da soggetto , ne conseguita che in tal figura debba la maggiore essere sempre universale. Tal è la seconda sua legge.

Quattro ancora sono i modi che ad essa competono. Perciocchè i quattro affermativi sono esclusi dalla sua prima regola , la quale porta con sè che l' illazione sia pur negativa. Quello in OAO , resta escluso perchè non ha universale la maggiore , e l' altro in EAO , viene eccettuato per la ragione stessa che nella prima figura allegossi. Laonde rimangono i soli modi EAE, AEE, EIO, AOO, espressi nelle parole *Cesare* , *Camestres* , *Festino* , *Baroco*.

V. Rimane la terza figura nella quale il mezzo termine fa da soggetto si nella maggiore che nella minore. La prima sua legge è poi che la minore sia affermativa : dappoichè se negativa ella fosse , l' illazione sarebbe pur negativa , e quindi il maggior termine universale. Ma essendo universale nell'illazione dovrebbe esserlo anche nella maggiore , la quale perciò dovrebbe essere pur negativa ,

che è assurdo (per la reg. V.). L'altra sua legge prescrive, che la conclusione può solo essere particolare. Percioccliè essendo la minor proposizione affermativa, il minor termine, che è predicato in essa, è particolare: laonde non può essere universale nella illazione nella quale fa da soggetto (per la reg. VIII)

Dei dieci modi legittimi, sei soli competono a questa figura. Quelli in AEE, ed AOO, sono esclusi per la prima sua regola che richiede la minore affermativa: e quelli in AAA ed EAE sono eccettuati dalla seconda regola, che prescrive la conclusione sia particolare. Sicchè rimangono i tre affermativi AAI, AII, IAI, e i tre negativi EAO, EIO, ed OAO: espressi tutti nelle parole ***Darapti***, ***Felapton***, ***Disamis***, ***Datisi***, ***Bocardo***, ***Ferison***.

VI. Aristotele non ammise che tre sole figure, essendo che il mezzo termine, che è quello dal quale la positura degli altri dipende, non può essere disposto cogli altri due, eccetto che in queste tre maniere: 1° cioè fra i due estremi conformemente all'uffieio suo proprio; 2° appresso a' due estremi come loro attributo; 3° avanti di essi come soggetto di entrambi: nè in questo caso un'altra posizione è possibile ad immagiuare. Laonde per Aristotele, tutti i modi concludenti non sono più di quattordici, i quali anche si possono ridurre a'quattro della prima figura, col cambiamento di una delle due premesse della seconda e della terza figura, fatto nel modo seguente. Differenziasi la seconda figura dalla prima, per essere il mezzo termine nella maggiore della seconda predicato anzichè soggetto; e differisce la terza figura dalla prima perchè nella terza il termine medio è soggetto della minore anzichè predicato. Laonde la seconda figura convertesi nella prima con mutare nella maggiore il predicato in soggetto, e la terza convertesi nella stessa con cambiare in soggetto il predicato della minore; così che tutti i sillogismi possibili si possono ridurre ai primi quattro modi (*a*). Ma nell'operare dette mutazioni di termini con-

(a) Averroè attribuisce a Galeno l'invenzione di una quarta figura (*Analith. prior*. Lib. I, Cap. VIII, pag. 55, ediz. del 1552): ma prima di Galeno ne fanno menzione Teofrasto ed Eudemo, e dopo di lui Zabarella, Arnauld e molti altri. Si è posto in dubbio se essa in vero vi sia. Quei che l'ammettono aumentano i modi dei sillogismi a diciannove, altri a ventuno, e Leibnitz sembra volerne

viene osservare le leggi delle conversioni delle proposizioni, intorno alle quali nella seguente ultima parte della logica verrà detto ciò che più fa necessario.

VII. Queste cose di che abbiam tenuto discorso circa il valore di obbiettività de' giudizi constitutivi, di evidenza dei qualificanti, e di legittimità delle deduzioni; ci conducono alla conclusione, che le operazioni conoscitive dell'umano pensiero raggiungono il vero: il che è quanto dire che rappresentano gli obbietti e le cose quali in sè sono. Le quali materie poste nella dovuta chiarezza, non fa bisogno dir molto per far comprendere che *criterio di verità* sono le operazioni conoscitive medesime, poggiate sulla coscienza o sulla relazione all'esterno, sull'evidenza di ragione, di sensibilità, di memoria o di autorità, finalmente sul principio della costanza dell'ordine della natura o dell'identità formale, aggiuntavi l'osservanza delle leggi induttive o sillogistiche. Così rimane precisa ogni altra più implicata quistione in circa il sommo criterio del vero.

fin ventiquattro. Ma per comune sentenza la quarta figura non è che un contorcimento della prima, lontano da ogni modo naturale di ragionare: e fu per questo intralasciata dallo Stagirita. Eccone adunque l'origine. Nella prima figura nella quale il mezzo termine è soggetto nella maggiore e predicato nella minore, si può operare una mutazione; rendendo cioè il termine medio predicato nella maggiore e soggetto nella minore. Ma essendo questo un cambiamento della prima figura, tutto che contorto e molto meno evidente del primo ordine naturale, par che meglio si estimi da altri considerare i suoi cinque modi come illazioni indirette della prima figura, anzichè come formanti una figura diversa. E così han pensato Teofrasto, Eudemo, Averroè, Zambarella (Ve. su di essa, la *Logique ou Art de penser*, Part. III, Cap. VIII, e la *Logique d'Aristote*, par Bertl. Saint-Hilaire, Tom. II, Appendice, pag. 342).

PARTE TERZA

OVVERO

LOGICA METODICA

CAPITOLO I.

DEL METODO PROGRESSIVO IN GENERALE

I. Quando nell'imprendere questa trattazione di Scienza logica, cercammo segnare i principali punti sui quali a diverse riprese ci era mestieri reintegrare le indagini ; tre cose massimamente vedemmo poterci proporre ad inchiedere intorno le operazioni conoscitive dell' anima : 1° cioè presentare un apparato analitico degli svariati procedimenti del pensiero nella conoscenza delle cose ; 2° investigare l'assoluto valore delle medesime operazioni conoscitive ; 3° esaminare quale è l' ordine nel quale esse procedono, e che fa uopo loro prestare (*a*). Poichè alle due prime inchieste fu fatto luogo nella prima e nella seconda parte di questo libro , rimane ora unicamente a sapere quale sia l' ordine vario in cui la natura ci fa procedere , sia nell'acquisizione di nuove conoscenze , sia nell' esposizione di quelle già avute. L' ordinamento di più pensieri vien detto *Metodo :* al quale aggiugniamo l' epiteto di *progressivo,* perchè non si confonda con quello che somministra i principi di scienza , e prese il nome d' *iniziativo.* Di questo metodo si propone trattare quest' ultima parte di scienza logica, detta per questo *metodica.*

II. Sogliono comunemente distinguere due specie di metodi, l'*Analitico* e il *Sintetico* : ma grande , secondo i diversi filosofi, è la differenza delle nozioni che di essi son date. Taluni , e fra questi il conte Tracy , stimarono nè manco potersi asserire di darsi vero metodo analitico e sinte-

(a) Ve. *Introd.* a questa Scienza logica , pag. 53.

tico ; ma l'analisi e la siutesi vollero null'altro essere che semplici operazioni, colle quali la mente o compone le idee ovvero le composte in vario modo scompone. Ma quei che così pensarono non posero distinzione fra le operazioni analitiche e sintetiche (proprie delle facoltà di analisi e di sintesi dalle quali la facoltà complessa dell'intelletto risulta), e l'ordinamento analitico e sintetico delle conoscenze, chiamato metodo. Le operazioni di analisi e di sintesi pongono termine solo nella formazione ovvero nella qualificazione delle idee, sia per l'analisi e per la sintesi primarie dei gindizî constitutivi, sia per le secondarie immediate dei qualificativi, sia per le secondarie mediate delle deduzioni: il metodo analitico e sintetico però, anzichè formare le idee non fa che ordinarle.

Altri, e son fra questi gli scolastici, vogliono che il metodo analitico stia riposto nel procedere dal composto al semplice, dal particolare all'universale, dall'effetto alla causa, come quando dopo l'esame dell'intero corpo dell'uomo si discende alle singole parti, ovvero dalla considerazione della specie umana si trascorre a quella dell'animale: e per tal cagione chiamano sì fatto metodo ***risolutivo*** (a). Dicono poi ***compositivo*** il sintetico, perchè dal più semplice passa al composto, come dalle parti al tutto, dall'universale al particolare, dalle cagioni agli effetti: così si scende dall'animale all'uomo, e dalla osservazione delle parti del corpo umano si viene alla nozione del tutto. Pertanto sembra che giusta cotali nozioni, il metodo analitico e sintetico si voglia limitare all'ordinamento delle sole idee.

I condillachiani dietro il loro maestro fanno consistere il metodo sintetico nel premettere alcuni principî, quali sono le deffinizioni, i postulati, gli assiomi; nel far seguire a questi le proposizioni particolari, che sono le dimostrazioni

(a) Questo metodo prescriveva Aristotele, quando nel Libro degli Animali precettava, che prima di stabilire leggi universali si ricercassero i fenomeni particolari (Ve. Lib. I, Cap. I) ; e quando nei ***Morali*** scriveva a Nicomaco, che per trovare il passaggio all'incognito si prendessero le mosse dal noto (ivi, Lib. I, Cap. II). Questi precetti diffusi nelle sue opere sparsamente, ci fanno sorgere gran desiderio di un suo Libro in cui di proposito trattava di dottrina metodica, e di cui l'antichità ci conserva il titolo solo: Μεθοδικα.

dei teoremi e le soluzioni dei problemi, nel dedurre in fine i corollarî e nell'apporre gli scolî. L'analitico però non fa che disporre le proposizioni come si vengono presentando al pensiero. « Il metodo sintetico, dice il padre Soave, è quel che è stato particolarmente adottato dagli antichi geometri, e singolarmente da Euclide; nè si può meglio spiegare, che mostrando in qual guisa è stato da lor praticato (*a*) . . . . . Il metodo analitico, che è detto ancora metodo d'invenzione, serba un ordine quasi del tutto opposto al sintetico. Imperciocchè dove questo incomincia dal premettere i principî generali, da cui intende di cavar poscia le conseguenze particolari; quello all'incontro incomincia dall'esame delle cose particolari per farsi strada di mano in mano alle generali: ed ove nel sintetico tutto è definito e diviso e distribuito in teoremi, e problemi, e corollari; nell'analitico per lo contrario quasi niuna definizione o divisione si adopera, e niuna menzione vi si fa di teoremi nè di problemi o di corollarî, ma tutto è seguìto e continuato, e tutto nasce e si sviluppa a grado a grado dall'analisi delle idee che prendonsi a considerare » (*b*). Se non che, par da costoro si voglia considerare la diversità dei metodi massimamente nella disposizione delle proposizioni.

L'autore dell' *Arte di pensare* definisce in generale il metodo, per *l'arte di ben disporre una serie di più pensieri*, *sia per investigare qualche ignorata verità*, *sia per dimostrare altrui ciò che è già conosciuto*. Di qui deduce che vi ha un doppio metodo: il primo facendo principio dal noto scovre l'incognito, e vien detto *analisi* o metodo d'*invenzione*; il secondo le verità già scoverte insegna, e toglie il nome di *sintesi* ovvero metodo d'*insegnamento* (*c*). Compara indi i due metodi al contrario cammino che si tiene, quando dalla valle si ascende sul monte o quando si discende dal monte nella valle (*d*).

(a) *Istituzioni di Logica* di Francesco Soave, Parte II, Sez. VI, Cap. I.

(b) Ivi, Cap. II.

(c) *Art de penser*, Part. IV, Ch. II.

(d) Prima di lui Giordano Bruno da Nola chiamò la logica *Ars inquirendae veritatis*, e la presentò sotto l'allegoria di una caccia indiretta a trovar le fiere nella selva (Ve. *De progressu et lampada venatoria logicorum*, Witteberg, 1587; e l'altra opera logica,

Simile in parte alla dottrina dei due metodi, secondo l'autore dell' arte di pensare (a), è la nozione dell' analisi e della sintesi secondo i geometri. Il principio generale dell'analisi geometrica è di riguardar come noto ciò che si va cercando, e per mezzo di conseguenze tratte legittimamente da questa sopposizione cercare di giungere ad una verità evidente. La sintesi poi partendo dall' ultima verità scoverta nel terminar dell' analisi, ritornando sulle vestigie di questa, esegue le costruzioni dei problemi e le dimostrazioni dei teoremi. E secondo questi l' analisi e la sintesi vengono riguardati nei procedimenti ragionativi.

III. Risulta da tale esame, che tutta la differenza delle nozioni che i filosofi danno a questi due metodi, dipende dal non essersi a bastanza resa universale e precisa la teorica del metodo progressivo. Conciossiachè da taluni sono state l' analisi e la sintesi metodica confuse con le semplici operazioni analitiche e sintetiche, e da altri si sono risguardate o nelle sole idee, o nei soli giudizî, o nei soli ragionamenti. Perlochè volendosi, siccome è convenevole, dare a questi due metodi comprensione che abbracci i tre primarî procedimenti conoscitivi dell' anima, conviene offrire di essi altrettali distinte nozioni. Ciò verrà praticato, seguendo la consueta tripartizione, nei rimanenti capitoli: ma perchè chiaro riesca ciò che andrassi a dire sul presente subbietto, presentiamo di essi alla bella prima questa generale idea. Tiene lo spirito umano un doppio cammino, secondo che o nuove conoscenze acquista, o le già acquistate dispone. Il primo dettato dal bisogno e dalla natura, offre un ordinamento di pensieri che constituisce un metodo naturale d' *invenzione* chiamato *analitico*; l' altro, derivante dall' indole varia delle conoscenze acquistate, presenta una disposizione più o meno artificiosa che dà forma al metodo detto *sintetico*. Ed essendo che questo duplice procedimento si può osservare così nelle idee che nei giudizî e nei ragionamenti, seguiremo il cammino in cui il pensiero procede nell' acquisizione o nell' ordina-

De specierum scrutinio et lampada combinatoria Raimundi Lulli, Prag. 1588).

(a) Alcune volte nominiamo Arnauld, sembrandoci più probabile sia stato egli solo l' autore di detto libro, anzichè unito ad altri Portorealisti.

mento, prima delle idee (considerate sempre come il termine di tutti gli atti conoscitivi dell'umano intelletto), quindi dei giudizi comunemente detti, ed in ultimo dei ragionamenti (*a*).

(a) Si è mossa disputa se i princìpi sieno anteriori al metodo, o questo ai princìpi. Le voci stesse sono bastevoli a risolvere tale quistione. Il principio non può derivare da alcuna cosa; deve esser dato alla ragione, il che vuol dire evidente per sè ed innegabile da noi. All'incontro il metodo, importando ordinamento e progressione di pensieri, deve partir da qualche dato; deve profittare cioè di qualche principio, ed essere giustificato da esso (Ve. le mie *Istituz. di Filos. ad uso dei Collegi* ecc. Vol. II, pag. 127).

Non pertanto, a proposito dello stesso metodo, si è elevato un altro dubbio. Si è osservato da una parte, che la dottrina del vero ed ottimo metodo non puossi ottenere, se non dopo le progressive ricerche e i lumi apportati dalla filosofia; e dall'altra parte si è visto, che il metodo essendo strumento e mezzo di conoscenza, deve precedere ogni speculazione, anzi deve contenere ed offrire la guarentigia dei risultati tutti della filosofia. Quindi si è fatta quistione, se il metodo proceda o segua le filosofiche indagini: attesochè, se precede, chi ci fa sicuri di esso? e se segue, con qual diverso mezzo siamo giunti a scovrirlo? Noi dobbiamo, a tale uopo, appropriare al metodo la distinzione già nota del doppio modo di procedere delle facoltà conoscitive, l'uno spontaneo, l'altro riflesso; avvalendoci della bella dottrina dell'illustre Mamiani, secondo la quale ben vedesi come niuna speculazione potrebbe mai riuscire possibile, quante volte la natura non avesse posto nell'uomo un potere spontaneo, anzi una congenita arte di inventare e di ragionare. « E che tale arte, prosegue egli, sia istintiva, vedesi bene da ciò ch'ella parecchie volte si dimostra eccellente appresso a persone di poche o nessune lettere; e ch'ella poi riesca efficace, vedesi dagli ottimi e quotidiani risultamenti appresso a coloro che per sola dottrina e condotta naturale d'ingegno pervengono ad afferrare il vero per la sua via e con modi certi e spediti. Per fermo, se il metodo di sua natura è strumento e non materia, è mezzo e non fine, da che mai si debbe o si può rilevare la sua bontà se non dagli effetti buoni e continuati? Non può dunque la filosofia intraprendere le sue alte speculazioni con altro metodo mai se non col naturale. Questo pure s'illumina indubitatamente di taluni princìpi, ma sono pratici e non teoretici, di logica naturale e sperimentale, non dimostrativa e scientifica, e la cui verità si tiene come infallibile per suggerimento della natura medesima, non per prova dottrinale. A me poi non viene sospetto alcuno che il progredire della scienza possa mutare in nulla cotesto metodo; imperocchè converrebbe creder fallace la gran maestra da cui lo teniamo; bensì la scienza renderà ragione delle operazioni abituali di esso, e ridurralle tutte a pochi dimostrati teoremi; in quel modo che Aristotele esponendo la teorica del sillogismo non mutò nè prevenne la pratica umana intorno di quello, ma la spiegò e illuminò da ogni lato e la fece tutta versare intorno a pochi e fermi princìpi » (*Dialoghi di Scienza prima*, Vol. I, L'Ornato secondo, ovvero Del metodo).

CAPITOLO II.

DEL METODO ANALITICO E SINTETICO RISGUARDATO NELLE IDEE

I. Non si debbono dapprima confondere l'analisi e la sintesi metodica, colle operazioni analitiche e sintetiche dell'intelletto. Uopo è per concepire le cose non pure attendere sui sentimenti, ma sì bene svolgere dai subbietti modificati sentiti l'elemento della loro peculiare sostanza, e poi ricongiungerlo al complesso dei loro modi. Si ha allora, come dicemmo altrove, l'operazione di analisi e di sintesi primitiva, necessaria per farci comporre internamente le idee degli obbietti quali in sè li rinvenghiamo. Ma poichè in tale ricongiungimento dell'esistenza propria di ciascuno obbietto alle sue affezioni, non si pone per anco specificazione fra i singoli modi, si ha dell'obbietto idea *chiara* soltanto. Concepite siffattamente le cose, nuovamente sottentrano l'analisi e la sintesi per svolgere da esse tali o tali altri attributi, e poi ricondurli ai propri loro subbietti. Queste nuove operazioni dicemmo secondarie immediate, e vedemmo che pongono termine nella qualificazion delle idee: le quali, perchè in virtù di queste nuove operazioni analitiche e sintetiche restano specificate nei loro attributi, prendono il nome d'idee *distinte*. Quando in fine, non ci essendo dato conoscere per immediata intuizione le proprietà riposte che inchiudonsi in qualche subbietto, noi facciamo ricorso al ragionamento; adoperiamo allora di una analisi e di una sintesi, sì l'una che l'altra, secondaria e mediata: secondaria cioè perchè eseguita sulle idee già composte per sintesi primitiva, e mediata perchè, in primo luogo si esercita l'analisi delle proprietà cognite, e poi queste analizzando le altre ignote se ne ricavano, come da quello che detto è si rileva (a), e in secondo luogo perchè si esegue altresì una doppia sintesi, prima congiungendo le proprietà note al primo subbietto, e poi riunendo le proprietà scoverte alle già conosciute. Perchè poi si vengono per tali operazioni a rilevare fin le occulte proprietà di qualche subbietto, ne deriva che

(a) Ve. Parte I, di questa Logica, Cap. IV, art. II, §. I.

le idee perfezionate in tal guisa si possono dire *adequate* (a).

Apparisce da questo discorso, che è ufficio proprio delle tre operazioni di analisi e di sintesi unicamente la composizione delle idee o chiare o distinte o adequate. Così chiara semplicemente è l'idea che io ho di *me* stesso, qualora per opera dell'analisi e della sintesi primitiva mi concepisco come *essere pensante*; è distinta l'idea del *me* pensante, se per forza dell'analisi e della sintesi secondaria immediata mi apprendo come essere che desidera e vuole, concepisce giudica e ragiona; ma diventa questa stessa idea adequata, se in virtù dell'analisi e della sintesi secondaria mediata, deduco da queste note operazioni che trovo in me, le incognite proprietà che io sono semplice, immortale e così prosegui. Ma il metodo analitico e sintetico, presupponendo il cooperamento di tali operazioni, non fa che riguardare l'ordine in cui le conoscenze sono disposte fra loro.

II. Volendo adunque il Condillac addimostrare, come la natura stessa ci conduca con metodo analitico a farci acquistare cognizion degli obbietti, e quindi le cognizioni acquistate a disporre, suppone che noi siamo entrati di notte in un castello che domina una vasta campagna, ricca dei doni della natura ed abbellita dall'arte. « Si aprano, prosegue quindi, le sue finestre nell'atto che il sole sorge sull'orizzonte e si rinchiudan di nuovo . . . . . È certo che questo primo momento non è stato bastevole a farci acquistare una esatta idea di simil campagna, cioè a dire a farci distinguere tutti gli oggetti ch'essa contiene; ragione per cui allorchè si chiusero le finestre, niuno di noi avrebbe potuto rendere conto di quanto aveva veduto. Laonde in tal maniera mirar si possono moltissimi oggetti ad un tempo, senza che si giugna per questo ad avere di alcuno di essi una distinta idea » (b). Suppone quindi che si riaprano in fine per non più rinchiudersi, e conclude da ciò, che: « Per avère una perfetta cognizione di questa campagna non basta osservarla tutta in corpo; ma fa d'uopo fermare attento lo sguardo sopra ciascuna parte, ed a ma-

(a) Di ciò meglio quando sarà parola della facoltà complessa dell'intelletto, nella II Parte della Psicologia.

(b) *Logique ou Principes fondamenteaux de l'Art de penser*, Part, I, Chap. II.

no a mano passare dall' uno oggetto all' altro ». Questa operazione vien da lui detta analisi, perocchè prosegue: « Dunque analizzzare altra cosa non è, se non che osservare con ordine successivo le qualità d' un oggetto, affine di assegnar loro nello spirito quell' ordine simultaneo nel quale realmente esistono ». Questo è quanto fa operare a tutti natura (*a*), e conclude che all' analisi siamo debitori di tutte le conoscenze che acquistiamo.

Per contrario, l'illustre italiano Paolo Costa riconosce in tutto l'esempio del Condillac una vera composizione d'idee: perocchè quella successiva attenzione ch' ei nomina analisi non fa che comporre a parte a parte la nozione del tutto. « Se analizzare un' idea vale scomporla, certo è che detta operazione non è analisi, imperciocchè l'uomo che vuole acquistare l' idea della campagna non iscompone la percezione che n' ebbe al primo sguardo, ma attende successivamente ai fatti che gli si offrono ai sensi » . . . . . In virtù della successiva attenzione, che l' uomo dà alle parti della campagna, egli viene adunque componendo, ovvero insieme associando molte e diverse ricordanze: la quale associazione è appunto ciò che chiamasi idea della campagna. Laonde inferisce egli che: « Nella operazione considerata dal Condillac non vi è alcuna scomposizione ma soltanto composizione, e perciò stabiliamo che il metodo da lui chiamato *analitico*, relativamente alle idee, è metodo di composizione, che dovrebbe chiamarsi *sintetico* (*b*).

Per leggiero esame che facciasi delle dottrine discordanti di questi filosofi, chiaro apparisce equivocarsi da essi tra le operazioni analitiche e sintetiche colle quali il pensiero si forma idea delle cose, e i due contrarî metodi che tolgono questi nomi medesimi: conciossiachè da ambidue si parla di formazione d' idee anzichè di ordinamento; stando la divergenza in ciò, che dal primo presumesi essere essa dovuta solamente all' analisi, e dal secondo unicamente alla sintesi. Circa le quali sentenze osserviamo ora

(a) Ve. luo. citato.

(b) Ve. *Della Sintesi e dell'Analisi* alla nobile donna la signora Teresa Malvezzi, §. IV. In questa pregevole operetta, tradotta in francese nel 1835, l'autore riproduce la dottrina dichiarata già in altra sua opera, che le idee sieno un complesso di reminiscenze: della quale sentenza verrà fatto giudicio nell' Ideologia (Ve. Vol. III, Par. I, Cap. IV, art. IV, in nota).

di passaggio ciò che altrove ripeteremo: osservando cioè essere entrambe esclusive, e perciò difettare egualmente perchè inchiudono una parte sola di vero; che è quanto dire che il primo per render ragione della formazione delle idee si attiene alla sola analisi senza renderla compiuta colla sintesi, mentre l' altro vede la sintesi senza aver fatto prima precedere l' analisi (*a*).

III. Dovendosi pertanto in questo luogo instituire discorso soltanto della disposizione analitica e sintetica delle idee, non ci verrà fatto d'altro parlare, eccetto che di quanto Aristotele prima e poi i suoi commentatori pensarono. Per passare cioè secondo l' ordine della natura dal cognito all' ignoto, doversi rivolgere la mente dapprima sui tutti composti e formarsene idea per virtù di attenzione e di operazioni analitiche e sintetiche, quindi doversi portare sulle parti primarie di essi ed acquistarne notizia, ed in fine doversi scendere a trattare de' componenti primi delle parti medesime: ovvero, tenendosi anco lo stesso cammino, si deve dalla notizia dei singoli obbietti far transito a quella delle specie, indi a quella dei generi e delle proprietà universalissime (*b*); ovvero per ultimo si deve dalla contemplazione degli effetti ascendere a quella delle rimote cagioni. Questo procedere fu detto da essi metodo *risolutivo*, e noi lo diciamo ***analisi d' idee***, perchè decompone le idee già formate. Così il geometra analitico, premessa la definizione del solido fisico passa a quella del solido matematico, poi da questa alla nozione della superficie, quindi a quella della linea, e per ultimo alla nozione del punto (*c*); ed il

(a) Ve. sopra, §. I di questo Capitolo.

(b) I commentatori di Aristotele confessavano, che nell' atto che prendesi da noi cognizione delle cose, « i singolari sono più noti degli universali »: *Singularia sunt notiora apud nos magis quam universalia;* ma osservando poi che conosciute le cose si presentano alla mente prima gli universali che i particolari, soggiungevano, che « nell'intelletto gli universali sono anteriori a'particolari »: *Singularia praecedunt universalia in esse*, *universalia praecedunt singularia in intellectu* (Ve. M. Zimarae Philosophi consumatissimi *Tabula dilucidationum to dictis Aristotelis et Averrois*, Venetiis 1576 pag. 365: Volume aggiunto all' edizione di tutte le opere di Aristotcle impressa in Venezia presso Giunta). Ciò serve perchè non si creda, che anche Aristotele avesse voluto, come Platone, far precedere la cognizione degli universali a quella de' particolari.

(c) Crediamo non sia superfluo rendere più evidente questo pro-

filosofo che procede analiticamente in luogo di premettere l'ontologia, che è scienza universale degli esseri, alla psicologia, comincia dall'esame del *me* che è il soggetto più cognito e poi trascorre alla considerazione degli esseri in generale, del moodo e di Dio.

Tenendo in oltre un ordine inverso possiamo da ciò che ci fu men noto scendere al più conosciuto, con presentar dal principio idea degli elementi primi delle parti composte, quindi delle parti stesse, ed in fine del tutto; o dalle proprietà universali venire alle particolari e quindi ai singolari individui; ovvero dalle ultime cause agli effetti prossimi a noi. Si tiene allora un metodo che dagli scolastici fu detto *compositivo*, e che noi chiamiamo *sintesi d'idee*, per lo riordinamento che fa delle idee composte, già risolute per forza della precedente analisi. Così sinteticamente il geometra comincia dal definire il punto e poi passa alla linea, alla superficie ed in fine al solido non altrimenti che i filosofi volfiani dall'ontologia scendevano alla cosmologia, ed in fine alla psicologia ed alla teologia naturale.

cedimento risolutivo del pensiero', col seguente esempio tratto dal citato Costa. « Poste le sintesi da noi fatte (così egli) ristrette nell'idea significata dalla parola ragione, mi farò a domandare che cosa è la ragione? è l'attitudine di fare dei ragionamenti. Che è ragionamento? è una serie concatenata di sillogismo. Che è sillogismo? è un discorso composto di due premesse concatenate, e di una conseguenza. Che sono le premesse concatenate? sono proposizioni l'una delle quali è chiamata la minore, e l'altra la maggiore: sono concatenate perciocchè l'attributo dell'una è identico al soggetto dell'altra. Che è la conseguenza? è una proposizione esprimente il rapporto delle due premesse, o in altri termini è la proposizione minore colla giunta dell'attributo della maggiore. Che è una proposizione? La manifestazione di un giudizio. Che è il giudizio? il sentimento del rapporto di due idee confrontate, la prima delle quali si chiama soggetto, ed attributo l'altra. Che è un'idea? un complesso di reminiscenze . . . . Eccoci pervenuti dalla idea significata dal vocabolo collettivo *ragione* all'ultimo elemento . . . . » (*Del modo di comporre le idee*, Cap. LI, §. III). Checchessia della esattezza di alcune dottrine significate in questa serie di proposizioni, certo è che dessa è molto idonea a denotare come il pensiero decomponga le idee innanzi composte. La stessa serie esposta in ordine inverso presenterebbe un altrettale esempio di metodo sintetico. Solo rimane a notare contro la dottrina del Costa, non essere questo risolvimento proprio del metodo analitico, posteriore al contrario metodo sintetico; ma presupporsi da esso l'operazione sintetica unicamente. Quanto al metodo sintetico, non è che preparato da esso anzichè seguito.

Questa è la nozione più semplice che pare a noi debba darsi del metodo analitico e sintetico, qualora si considerino nell'ordinamento delle sole idee.

CAPITOLO III.

DEL METODO ANALITICO E SINTETICO CONSIDERATO NELLE PROPOSIZIONI

I. Posciachè si è veduto per qual modo si vengano disponendo le idee in ordine analitico, abbiamo fede che s'intenda ora come e quando le materie di una scienza sieno distribuite analiticamente. Ma perchè sia meglio palese, come il pensiero seguendo questo cammino segnato dalla natura, faccia passaggio dal composto al semplice, dal singolare all'universale; ci viene ora fatto discorrere non più della ripartizione della materia conoscibile ma della forma, che è quanto dire non più delle idee ma dell'ordinamento di quei giudizî che furono detti qualificanti: dei quali vedremo in seguito il riordinamento fatto con metodo sintetico, considerandoli a fine di mostrare più chiaramente la loro connessione, sì nel primo caso che nel secondo, nella manifestazione fattane con parole, cioè a dire nelle proposizioni.

Siccome adunque nell'analisi delle idee quelle vanno innanzi che rappresentano obbietti individui e composti, così, tenendo lo stesso stile, non comincia il pensiero dallo stabilire alla prima proposizioni universali e per sè note, da servir di principî a qualche intera scienza, mentre che non può per anco conoscere il loro impiego e l'applicazione da farne: sì bene quelle dapprima pronunzia, che versando sopra obbietti determinati sono particolari; cerca quindi da così fatte prime proposizioni trascorrere ad altre come si vengono offrendo alla mente, fino a che perviene alle più semplici e più universali. Dopo essersi verbigrazia veduto che l'essere pensante è semplice, si prende motivo ad esaminare se ogni essere semplice sia pure pensante. Circa il quale passaggio si deve notare, che diversi mezzi ci somministra la logica, i quali si possono ridurre a' seguenti.

II. Essendo alcune proposizioni identiche nel pensiero, differiscono solo nell'esteriore forma delle parole, come

quando in luogo di dire, Alessandro trionfò di Dario, si usa dell' espressione, Dario pel valore di Alessandro perdette l'impero. Tali proposizioni son dette *equipollenti*, ed esse ci somministrano un passaggio a fare delle nuove enunciazioni, che dalle prime vengono rese legittime.

Si può inoltre dopo aver profferita una proposizione, rivolgere il predicato in subbietto ed il subbietto in predicato: si ha allora quella che chiamasi conversione delle proposizioni, altro mezzo per somministrarci enunciazioni di nuovi giudizi. Dopo aver detto ad esempio, « le sostanze pensanti son semplici », si affaccia al pensiero in virtù di detta conversione la nuova proposizione ad esaminare, se le sostanze semplici sieno puranco pensanti. Se non che è da avvertire, alcune volte la conversione potersi effettuare semplicemente, senza mutare cioè nè la quantità nè la qualità, siccome sono tutte le proposizioni negative. Perciocchè separandosi in esse il predicato dal soggetto senza restrizione veruna, s' intende separato secondo tutta l'estensione, sì che dovunque il subbietto si trova si pone con esso la differenza dal predicato. Laonde, dopochè si disse che la materia non è pensante, se ne può bene inferire la proposizione conversa, che tutto quello che pensa non è materia.

Non si può però nello stesso modo far conversione delle proposizioni affermative, perocchè congiungendosi in esse il predicato al subbietto in guisa da limitarlo all' estensione di questo, ne deriva che non gli si attribuisce secondo tutta la sua estensione (*a*). Questa è la cagione per cui le proposizioni affermative, non potendosi convertire senza che si restringa l'estensione dell'attributo, ne conseguita che le proposizioni affermative converse semplicemente, in vece di condurci ad inferir nuove proposizioni rese legittime dalle prime, ci presentano piuttosto delle altre verità ad esaminare. Dopo essersi per cagion d'esempio detto, « ogni essere che pensa è semplice », possiamo venire indotti dalla conversione di questa proposizione affermativa a passare all' indagine di una nuova tesi, se cioè anche ogni essere semplice sia pensante, che è quanto dire se sia attributo essenziale dell' ente semplice la proprietà di pensare. La

(a) Ve. Part. I, Cap. III, Art. IV.

conversione delle proposizioni è quindi un secondo mezzo che la logica ci presenta, per progredere analiticamente nella formazione di più proposizioni.

Un altro ve ne ha somministratoci dalla dottrina della opposizione delle proposizioni. Dicesi *opposizione* la diversità che intercede fra più proposizioni differenti o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella quantità e nella qualità insieme: le proposizioni poi fra le quali passa alcuna di dette diversità prendono nome di *opposte*. Or se la differenza è nella sola quantità vengono dette *subalterne*: per esempio « alcuni animali son benefici all' uomo, tutti gli animali son benefici all' uomo ». Se la differenza è nella sola qualità, essendo una di esse affermativa e l'altra negativa, si può supporre che sieno entrambe universali ovvero che sieno entrambe particolari. Nel primo caso vengon dette *contrarie*, come queste, « tutti i vegetabili ricevono nutrimento dall' acqua, niun vegetabile riceve dall'acqua il suo nutrimento », ed esse son tali che possono essere ambedue false ma non già vere entrambe; sicchè dalla verità dell'una si può dedurre la falsità dell' altra, ma dalla falsità di una di esse non si può inferire che l'altra sia vera. Nel secondo caso in cui ambe le proposizioni differenti per qualità sono particolari, hanno nome di *subcontrarie*, ed esse possono essere ambedue vere ma non ambedue false, come in questi esempi si vede: « alcune piante vegetano nell'acqua, alcune piante non vegetano nell' acqua; alcuni uomini son pensanti, alcuni uomini non sono pensanti »: sicchè dalla verità di una non si può dedurre la falsità dell'altra, ma si può bene dal che l' una è falsa inferire che l' altra sia vera. Se la differenza è in fine nella quantità così come nella qualità, vengon dette *contraddittorie*, come queste: « ogni uomo è essere vivente e pensante, qualche uomo nè pensa nè vive », delle quali è proprio che se l' una è vera l'altra sia falsa, e per converso. Il perchè se è vero che ogni uomo è essere vivente e pensante, è falso che qualcuno ve n'ha il quale nè vive nè pensa; e se fosse vero che alcun uomo non fosse nè vivente nè pensante, già non sarebbe più vera la proposizione universale che ogni uomo pensa e vive.

Veggasi ora, venendo al nostro proposito, come questa dottrina logica delle opposizioni ci offra dei mezzi che ci fanno

attuare diversi modi di passaggi a nuove proposizioni. E quanto alle *subalterne*, essendo che le proposizioni particolari son comprese nelle universali in quanto all'estensione, ma non per l'opposto le universali nelle particolari; evidente è che una proposizione più universale non solo conduce il pensiero a farne un'altra più particolare, quanto che la rende ancora legittima: perocchè dall'essere tutti gli animali organici e sensitivi, si può dedurre che anche alcuni animali lo sieno. Ma allorchè la prima proposizione è particolare, se essa dà occasione al pensiero a formarne un'altra più universale, non è che la renda per questo legittima, ma offre soltanto nuovo motivo di esame, siccome dopochè si vide che un'erba sòla fu salutare bevenda, si dovette passare alla generica inchiesta, se l'essere salutare bevanda sia proprietà comune delle erbe. Lo stesso avviene nelle proposizioni contrarie; cioè dire che alcune volte non solo ci inducono a far nuove proposizioni, ma rendono ancora le nuove proposizioni legittime, e ciò è qualora la prima proposizione contraria essendo vera, se ne deve inferire che l'altra opposta ad essa sia falsa: come posta la proposizione vera, « tutti i vegetabili prendono nutrimento dall'acqua », segue che sia falsa l'altra, « alcuni vegetabili non ricevono nutrimento dall'acqua ». Ma non potendosi dalla falsità di una proposizione *contraria* dedurre la verità dell'altra, vedesi chiaramente, che in questo altro caso l'opposizione ci somministra soltanto l'occasione a formare nuove proposizioni, salvo il dovere di investigarne indi la verità. Or poi per ragione opposta, potendo le proposizioni *subcontrarie* essere ambedue vere ma non ambedue false, vedesi che una prima proposizione falsa non solo ci conduce a formarne un'altra particolare opposta per qualità, ma ci dà dritto a tenerla per vera: siccome dopo aver veduto che è falso che alcuni uomini non sieno pensanti, si è in dritto di aver per vera, l'altra proposizione che per essa si forma, cioè che sianvi uomini veramente pensanti; laddove se la prima è vera si ha solamente occasione a formare un'altra proposizione particolare opposta, senza che però sia resa legittima dalla prima. Finalmente le proposizioni opposte dette *contraddittorie*, tali essendo che posto che l'una sia vera è falsa l'altra, e posto che è falsa la prima la seconda è vera; servono

non solo di mezzo per far passare la mente a nuove proposizioni, quanto anche ci autorizzano ad averle come dedotte dalle prime. Così essendo vero che ogni uomo è essere vivente e pensante, ne deriva che si può formare e tenere per falsa la proposizione contraddittoria, che qualche uomo v' ha il quale nè pensa nè vive, siccome se questa seconda fosse prima proposizione, si potrebbe per essa formare l' altra, che ogni uomo è essere pensante e vivente, ed averla altresì legittimamente in conto di vera.

III. Son tali i mezzi che la logica ci somministra, per passare analiticamente da una proposizione ad un' altra (*a*): e si rileva da essi che non vengono in quest' ordine a bello studio poste innanzi e schierate secondo che la loro natura il comporta, quelle proposizioni che esprimono verità universalissime ed evidenti per sè stesse, in modo da servire di principî a qualche intera scienza, sia che esprimano verità teoretiche come sono gli *assiomi*, sia che indichino qualche cosa da eseguire come *i postulati;* ma così fatte proposizioni vengono nell' ordine analitico disposte ed adoprate nel decorso delle altre verità, siccome il bi-

(a) Abbiam veduto che alcune volte essi ci danno solamente occasione di formare delle nuove proposizioni per investigarne la verità, mentre che in altri casi ci offrono altresì la nuova proposizione come resa legittima dalla prima. Ecco ciò che ha fatto porre distinzione dal Galluppi, fra i *mezzi d' illazione* o i *mezzi problematici d' invenzione*. « Una proposizione, dice egli, può farvi passare ad un' altra in due modi, o offrendovi la seconda come un' illazione della prima, o puro offrendovela come una proposizione che dee formare l' oggetto del vostro esame. Io chiamo il primo mezzo di passaggio *mezzo d' illazione*, il secondo *mezzo problematico d' invenzione*. Se voi dite: il *sole illumina la terra*, potete inferire; *la terra è dunque illuminata dal sole:* la prima proposizione vi fa passare alla seconda, facendovi riguardar questa come un' illazione della prima. È questo un mezzo d' illazione. Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo*; non siete autorizzato ad inferire in forza della sola conversione: *il triangolo equiangolo è equilatero:* poichè abbiamo osservato che la conversione non sempre può aver luogo; la proposizione nondimeno, *il triangolo equiangolo è equilatero*, dee formare l' oggetto del vostro esame, e si dee presentare al vostro pensiero per essere esaminata: voi dunque direte così: *un triangolo equilatero è equiangolo*; *un triangolo equiangolo sarà forse ancora equilatero?* Così vi aprirete il passaggio all' esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio da una proposizione ad un' altra è quello che io chiamo *mezzo problematico d' invenzione* » (*Elem. di Filosofia*, Vol. I, Logica pura, Cap. VII, §. 79, della terza ediz. napolitana).

sogno delle nuove inchieste il richiede, e come si vengono spontaneamente affacciando al pensiero.

Si è mossa gran lite circa l'impiego delle definizioni nell'ordine analitico delle proposizioni, essendosi da taluni, come da'condillacchiani, escluse in tutto da questo metodo e rilegate nel sintetico, e da altri essendosi assegnato ad esse l'ultimo luogo nel compimento dell'analisi. Ma se si pon mente che le definizioni non sono il compimento dell'analisi delle proposizioni, ma piuttosto il risultamento delle operazioni analitiche e sintetiche del pensiero, colle quali noi ci formiamo idee delle cose; confidiamo che non si voglia porre in dubbio, che molte volte si può far principio anche nel metodo analitico dalle proposizioni dichiaranti. cioè a dire dalle definizioni (*a*).

IV. Considerando ora il metodo sintetico di ricomporre le proposizioni, apparisce evidentemente quale sia l'ordine che si deve ad esse apprestare. Conciossiachè trovate più conoscenze, lo spirito umano dà primo luogo a quelle che sono le più evidenti ed aprono l'intelligenza delle altre, che sono in oltre le più nniversali, ovvero ancora a qualcuna che indichi alcun fatto anteriore per natura o per tempo, come quando si tratta di dar notizia di qualche cagione universale. Si fanno quindi seguire le proposizioni più particolari, che provansi per mezzo delle universali verità premesse, e questi sono i *teoremi*, ovvero *problemi* dei quali posciachè si è fatta l'operazione richiesta, si dimostra ch'essa è ben fatta. Cavansi quindi dai teoremi e dai problemi le illazioni che ne derivano spontaneamente, le quali sono dette *corollari*, e si rischiarano quindi ovvero si commentano cogli *scoli*. E se conviene far uso di qualche proposizione che non sia evidente per sè, nè sia stata innanzi dimostra, ciò si permette nell'ordine sintetico, e si dà a detta proposizione il nome di *Lemma*.

(a) Che le definizioni servano per cominciare l'analisi di qualche idea, viene insegnato contro di Condillac anche dal Costa. Il quale, preso l'esempio dalla definizione dell'uomo, *animale ragionevole*, avverte, che: « Mediante tal definizione vengono sostituite alla parola *uomo*, le parole *animale* e *ragionevole*, le quali essa idea dividono in altre meno composte, che similmente in forza di definizioni si potrebbero scomporre sino al punto che gli elementi loro fossero divisi e sensibili » (*Della Sintesi e dell'Analisi*, §. IX.

Tale è il metodo sintetico delle proposizioni seguìto da molti geometri, e che il Wolf ha voluto trasportare nella filosofia.

CAPITOLO IV.

DEL METODO ANALITICO E SINTETICO CONSIDERATO NEI RAGIONAMENTI

1. Anche nei procedimenti ragionativi, del pari che nell'ordinare più idee o più proposizioni, o comincia il pensiero dall'osservazione dei fatti più cogniti, e poi ricercando le loro proprietà passa allo scovrimento degl' ignoti attributi; o dà primo luogo alla verità più universale scoverta già pria, e se ne serve indi per far discendere da essa le verità più particolari ch'ei vuole. Nella prima ipotesi si ha l'ordinamento inventivo del raziocinio, il quale in tal caso comincia dal soggetto cognito, e nella seconda proposizione esprime soltanto il passaggio dalle proprietà note che competono al primo soggetto, alle proprietà occulte che si scovrono. E poichè, come altrove fu detto, è ufficio del ragionamento così fattamente ordinato, non solo di dimostrare la verità ma di scoprirla; deriva che il ragionamento inventivo sia veramente analitico. Se poi si continua nello stess' ordine d'invenzione in altre proposizioni aggiunte, con cangiare il predicato della conseguenza in soggetto del nuovo giudizio, e con cercare indi di rilevare de' nuovi attributi; si ha allora un vero ordine analitico ragionativo. Sicchè il metodo di analisi riguardato nella serie de' ragionamenti, può dirsi che sia un procedimento col quale il pensiero trascorre dalle proprietà note de' soggetti sopra i quali cade l'indagine, ad altre proprietà occulte; e quindi da queste già scoverte, per nuovi confronti fa passaggio ad altre che si offrono ancora a scovrire, finchè non manca o la materia ulteriore conoscibile, essendo che si è giunto a verità di prima evidenza, ovvero la potenza dello spirito a più conoscere. Quando poi il pensiero dopo avere scoverto analiticamente, colla seconda proposizione del ragionamento inventivo, qualche verità più universale, pone questa in prima luogo, e poi ne deduce una più particolare, e così prosegue anche nei sussecutivi raziocinî; si ha allora l'ordine dimostrativo del ragionamento, e quin-

di il metodo sintetico ragionativo. Il quale per ciò che detto è, consiste nel dimostrare le verità particolari per mezzo di altre verità universali trovate.

II. Vogliamo ora chiarire le leggi fondamentali di questi due metodi con un facile esempio. Pongbiamo che si rivolgano le indagini sul proprio *me*, a fine di penetrare come meglio ci vien fatto nelle sue intime proprietà: non ci si offre altro mezzo per effettuare la scoverta, se non che di raccorre quei fatti noti che lo costituiscono di natura pensante. Questa osservazione sul cognito ci dà una prima proposizione che è, *io sono ente che pensa*. Progrediamo quindi all'esame dell' attributo *pensante*, e per alcune comparazioni rileviamo che è proprio del pensiero la rappresentazione del multiplice (intendi di svariate conoscenze e di diversi atti) fatta nel semplice (intendi nell' unità della coscienza che in un punto solo ci fa consapevoli di tutto che avviene in noi): questa seconda osservazione ci conduce a formare un' altra proposizione che è, *ciò che pensa si rappresenta il multiplice nel semplice:* ed in conclusione riferiamo al soggetto del primo giudizio l'ignoto attributo scoverto, con dire, *dunque io son ente che mi rappresento il multiplice nel semplice.* Esamino il predicato di questa illazione ed osservo, che la rappresentazione del moltiplice fatta nel semplice importa l' unità metafisica della sostanza pensante, dal che deriva la nuova proposizione, *ciò che nel semplice rappresenta il moltiplice è metafisicamente uno cioè non composto di parti*; e quindi con una seconda illazione inserisco al soggetto del primo giudizio quest' altro attributo trovato, con dire *dunque il proprio* me *non è composto di parti.* Il non esser composto di parti porta con sè l'*indestruttibilità naturale;* e da ciò inferisco la terza conclusione, *che questo* me *è per forza naturale indestruttibile.* Ecco il procedimento analitico del raziocinio, del quale, come evidente è, son proprie queste due leggi primordiali, cioè 1° che si raccolgano quanti fatti noti si possono, 2° che questi fatti sien tali da poterci condurre all' ignoto per virtù dell' occulto legame che hanno con esso (*a*).

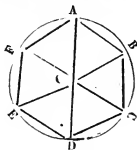
(a) In questo è riposta la dimostrazione diretta. Però non rade volte i fatti raccolti non ci somministrano idee intermedie per venire all' ignoto. Lasciando noi in tal caso l'esame diretto de' fatti noti, pren-

Che se dopo aver trovata l' ultima ignota proprietà che il proprio *me* sia l' indestruttibile, noi per mezzo delle precedenti vogliamo altrui dimostrarla; cominciamo con metodo sintetico, tenendo ordin retrogrado, ad avvalorarla con ciascun nuovo ragionamento formato, e ciò nella seguente maniera. Facciamo dapprima pronunzio della verità da dimostrare, con dire *il proprio me è naturalmente indistruttibile*, e poi confermiamo cotale proposizione con un raziocinio che comincia da una verità universale scoverta prima analiticamente: il quale è; *Ogni essere semplice è per virtù naturale indestruttibile: il proprio me è ente semplice: laonde è naturalmente indestruttibile.* Confermiamo poi la minore di questo sillogismo, con un altro ragionamento disposto in consimile guisa: il quale pur è; *Tutto quello che pensa è semplice: l'anima umana pensa: dunque è semplice.* Avvaloriamo in ultimo la prima proposizione con quel ragionamento che fu il primo a presentarsi al pensiero nel procedimento analitico. Da ciò conseguita che leggi proprie di siffatto metodo sono, 1° che ciascun ragionamento sia dimostrato da un altro che per chiarezza lo anteceda, 2° che l' ultimo addotto per noi non sia bisognoso ancor esso di pruova.

III. Alla conclusione della dottrina metodica dei ragionamenti, giova alcuna cosa aggiungere intorno al metodo di analisi e di sintesi del quale fanno uso i geometri. L' analisi, secondo essi, fa scoprire le operazioni da farsi sulle grandezze date, per ottenere le grandezze che si cercano nei problemi; e relativamente ai teoremi, fa scoprire il principio da cui bisogna partire per fare la dimostrazione. La sintesi poi consiste nell' enunciazione delle costruzioni scoperte dall' analisi nei problemi, e nell' ordi-

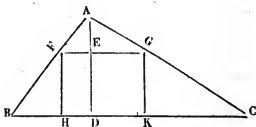
diamo ad esaminare qualche verità opposta a quella che si andava cercando, o quindi dalla verità di questa deduciamo la falsità della prima; siccome per contrario dal vedere che questa ci conduce ad assurdi, conchiudiamo a buon dritto che quella di che andavamo cercando sia vera. Questa specie di dimostrazione analitica vien detta *indiretta*, o *per assurdo*. Richiedesi in essa 1°, che la proposizione della quale s' imprende l' esame sia realmente opposta, cioè a dire o *contraria* o *contraddittoria* o *subcontraria*, o nell' effettuare il passaggio dall' una all' altra conviene osservare le regole poco innanzi spiegate; 2°, uopo è, per dir che son false, che l' assurdo derivi necessariamente da esse.

tura delle dimostrazioni ritrovate pure analiticamente nei teoremi. Il principio generale perciò dell'analisi geometrica è di riguardare come noto ciò che si va cercando, e per mezzo di conseguenze legittimamente ricavate da questo supposto, cercare di giungere ad un principio evidente concesso. La sintesi partendo da ciò che realmente è concesso, a cui in ultimo luogo è pervenuta l'analisi, esegue con ricalcare le vestigie di questa le costruzioni dei problemi e le dimostrazioni dei teoremi.

IV. Sia dato per esempio il problema seguente: « Descrivere un esagono regolare in un cerchio ». Ecco come seguendo il metodo suddetto può sciogliersi analiticamente.

Sia l'esagono ABCDEF inscritto nel cerchio dato. Ecco le conseguenze necessarie che discendono da tale ipotesi. 1° Se da ciascun angolo si tirano al centro G le linee AG, BG ec. si avrà che tutti gli angoli al centro sono eguali alla somma di quattro retti: 2° Che perciò ciascun angolo, per esempio l'angolo AGB, sarà la sesta parte di quattro retti: 3° Che considerando ciascun angolo retto come risultante di tre terze parti, e perciò riguardando la somma di quattro angoli retti come composta di dodici terze parti; ciascuno de' sei angoli al centro conterrà il valore di due terze parti di angolo retto: 4° Che quindi essendo la somma degli angoli di ogni triangolo equivalente a due retti; i rimanenti angoli di ciascun triangolo composto dal lato dell'esagono e dai raggi del cerchio (per esempio gli angoli GAB, e GBA), dovranno essere eguali a due angoli retti meno due terzi,

cioè ad un angolo retto ed un terzo, ovvero a quattro terzi di angolo retto: 5° Che essendo i lati GA, e GB ec. raggi di cerchio, e perciò il triangolo GAB isoscele; gli angoli in A ed in B alla base saranno eguali fra loro, cioè ciascuno conterrà il valore di due terze parti di angolo retto: laonde il triangolo AGB sarà equiangolo: 6° Che essendo equiangolo sarà equilatero, e perciò il lato AB supposto come lato di un esagono inscritto sarà eguale a' lati AG, GB, cioè dire a' raggi del cerchio. Con ciò noi siam venuti a conoscere, come fatta l'ipotesi che sia inscritto un esagono regolare in un cerchio, ciascun lato dovrà essere eguale al raggio del medesimo cerchio. Laonde volendo inscrivere in un cerchio la figura proposta, non bisogna far altro che trasportare il raggio sei volte intorno alla circonferenza: con che si avrà che si fa ritorno coll' ultima linea a quel punto dal quale si era partito.

Ciò conosciuto, risolviamo in facil modo il problema sinteticamente, 1° eseguendo la figura con quella costruzione scoverta dall' analisi, 2° dimostrando che la figura che ne risulta è realmente un esagono regolare.

A rendere vie più chiara questa importante teorica, non sembri superfluo se ci gioviamo d' un altro esempio. Sia dato quest'altro problema: « Nel dato triangolo A B C descrivere un quadrato ».

Eccone l' analisi. Sia F H K G il quadrato richiesto, ed abbassata dal vertice A la perpendicolare A D sulla base B C, sia E il punto dove detta perpendicolare incontra il lato F G del quadrato. Essendo F G parallela alla base

B C, il triangolo A B C sarà simile al triangolo A F G, e si avrà la proporzione,

B C: F G : : A B : A F.

Similmente a cagione della simiglianza dei triangoli A B D, A F E, si ha pure la proporzione,

A D: A E : : A B: A F.

Sicchè alla medesima ragione di A B ad A F è eguale tanto quella di B C ad F G, quanto l'altra di A D ad A E: ma le ragioni eguali ad una terza sono eguali fra loro; adunque dee stare A D: A E : : B C : F G; e per conseguenza permutando si avrà A D: BC : : A E · F G. Ma F G è eguale ad E D a cagione del quadrato: dunque in fine A D : B C : : A E : E D. Ora A D è una retta data, e la ragione di A D a B C è pure data. Il problema adunque è ridotto a dividere una retta data in data ragione, cosa realmente concessa, perocchè tal problema trovasi sciolto negli elementi.

Abbiasi ora la sintesi di detto problema. Dal vertice A del triangolo si abbassi la perpendicolare A D sulla base B C; poi la A D si divida in E per modo che stia A E : E D come A D alla base B C: e dal punto E si tiri F G parallela alla base B C: finalmente dai punti F G, si abbassino le perpendicolari F H, G K alla base B C; dico essere F H K G il quadrato richiesto.

Essendo per costruzione A E : E D : : AD : B C, e stando A D : B C : : A E : F G a cagione di F G parallela a B C; ne risulta A E : E D come la stessa A E ad F G, onde F G sarà uguale ad E D, ossia ad F H. Dunque il rettangolo F H K G è un quadrato.

Questi esempi mostrano abbastanza come proceda l'analisi geometrica; ma ad acquistare l'arte di analizzare geometricamente, bisogna entrare in una più alta considerazione.

In primo luogo si osservi, che in ogni problema vi sono i dati ed i quesiti, ed è chiaro che le operazioni da farsi sui dati per ottenere i quesiti, debbono trarsi dai dati del problema, e dalle relazioni necessarie stabilite tra i dati ed i quesiti dall'enunciazione del problema medesimo. I dati poi sono espliciti o impliciti: per esempio nel secondo problema i dati espliciti sono i tre lati ed i tre angoli del triangolo, e l'altezza è un dato implicito, giacchè dato il triangolo è data l'altezza. Or tutta l'arte analitica consiste

nel dedurre da' dati espliciti gl' impliciti, poichè è ben chiaro, che quel che si cerca è dato implicitamente nell'enunciazione. Per l' analisi geometrica è dunque necessario lo studio dell' arte di saper dedurre da' dati espliciti del problema gl' impliciti.

V. Rivenuti per la terza volta all' esame dei discorsivi procedimenti del pensiero, a fine di seguirli nel metodo in cui progrediscono; sentiamo di aver raggiunto alla per fine il termine delle inchieste che intorno alle operazioni conoscitive della mente nostra ci proponemmo, quando pria di porci entro ad esse vedemmo, tutte le indagini da imprendere doversi ordinare sotto i tre principali quesiti, che erano: ricercare la natura delle funzioni dello spirito nella conoscenza del vero, il valore di esse nel rivelarcelo, e in fine l' ordine del loro procedere. Confidiamo che nel far diritto a queste ricerche colle tre parti di logica che nominammo empirica, razionale e metodica; non ci sia per avventura accaduto o di contraddire alle leggi del metodo psicologico, delle quali ci abbiamo imposto l' osservanza, o di oltrepassare i limiti proprî di scienza di operazioni conoscitive. Già accennammo come Hegel nel suo sistema dell' idea gli oltrepassò. « La *logica speculativa*, dice un moderno espositore del suo sistema (Wilm), rinserra, come Hegel la concepisce e la compie, la logica e la metafisica degli antichi; ritiene le stesse forme, le stesse leggi e i medesimi obbietti » (*a*). E se si vuol determinare in più precisa maniera l' oggetto della filosofia, dice Hegel istesso, si può dire che lo spirito, il quale come sensibilità ha per oggetto delle cose sensibili, come immaginazione delle immagini, come volontà dei fini; sente il bisogno in opposizione alla tendenza dell' esser suo, di soddisfare a quanto è in lui di più intimo, al bisogno di fare del suo pensiero l' oggetto del proprio pensiero . . . . Un bisogno più elevato lo conduce a ritrovare nel suo *pensiero logico* (*das verständig Denken*) la soluzione degli errori nei quali si

(a) Ve. *Essai sur la Philosophie de Hegel*, par J. Willm, Première partie, Strasbourg 1836, pag. 94. « La *logique spéculative*, selon Hegel, et telle qu' il l'a conçue et executée (dice egli quivi) renferment la logique et la métaphysique anciennes, retient les memes formes, les memes lois et les memes objets ».

avvolge » (*a*). Divide quindi la filosofia in *logica*, scienza dell'idea in sè, ovvero dell'*essere puro*, razionale e reale insieme; in *filosofia della natura*, scienza dell' idea che riscontra sè stessa al di fuori; ed in *filosofia dello spirito*, scienza dell' idea che dall' esterno rientra in sè medesima. E ridivide la logica nella *teorica dell'essere*, nella *teorica dell' essenza*, ed in quella della *nozione* (*b*). Fu detto altrove in qual senso le conoscenze debbono essere trattate dalla scienza logica, perchè questa non trascorra nei limiti della psicologia e dell' ideologia. Nel passare ora alla seconda parte della filosofia, vedremo come le indagini sulle operazioni conoscitive ci conducano a quelle del principio conoscitore, restando così viemmeglio distinti i confini della logica e della psicologia (*).

(a) *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, contenuta nel VI e VII Volume della collezione di tutte le sue Opere, § II.

(b) Ve. Willm, *Essai sur la Philos. de Hegel* etc. pag. 100.

(*) L' Appendice alla Scienza logica, in un con quello alla Metafisica, trovasi in fine del Vol. III°, colla comune intitolazione di *Appendice alla Filosofia intellettuale.*

INDICE ANALITICO

DELLE MATERIE

CHE SI CONTENGONO IN QUESTO VOLUME DI SCIENZA LOGICA

INTRODUZIONE GENERALE ALLA FILOSOFIA

CAPITOLO I.

IDEA GENERALE DELLA SCIENZA

CAPITOLO II.

IDEA SPECIALE DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO III.

SISTEMA GENERALE DELLE CONOSCENZE

CAPITOLO IV.

ESAME DELLE VARIE NOZIONI DELLA FILOSOFIA E DEI PIU' CELEBRI ALBERI DELLE SCIENZE

CAPITOLO V.

DEL METODO INIZIATIVO DELLA FILOSOFIA

CAPITOLO VI.

DEL METODO STORICO OVVERO DELL'ECLETTICISMO

INTRODUZIONE SPECIALE ALLA LOGICA

CAPITOLO UNICO.

DELLA NATURA DI QUESTA PARTE DELLA FILOSOFIA

LOGICA EMPIRICA

CAPITOLO I.

ANALISI DELLE PRIMARIE OPERAZIONI CONOSCITIVE DEL PENSIERO

CAPITOLO II.

DELLE OPERAZIONI INVENTIVE DEL PENSIERO.

ARTICOLO I.

Dei procedimenti nel pensiero nella formazione delle idee

ARTICOLO II.

Ripartizione logica delle idee

ARTICOLO III.

Dell'espressione de'pensieri in generale

ARTICOLO IV.

Dell'espressione semplice delle idee

ARTICOLO V.

Delle espressioni dichiarative delle idee

CAPITOLO III.

DELLE OPERAZIONI QUALIFICATIVE DEL PENSIERO, OVVERO DE' GIUDIZÎ SECONDARÎ.

ARTICOLO I.

De'giudizî comunemente detti in generale

ARTICOLO II.

Dell'espressione de'giudizî nella loro legittima forma

ARTICOLO III.

Classificazione fondamentale de' giudizî secondarî, e delle diverse specie di proposizioni

ARTICOLO IV.

Delle affezioni delle proposizioni

CAPITOLO IV.

DELLE OPERAZIONI DEDUTTIVE DEL PENSIERO.

ARTICOLO I.

Dell' induzione

ARTICOLO II.

Del ragionamento

ARTICOLO III.

Delle varie espressioni del ragionamento

LOGICA RAZIONALE

CAPITOLO I.

DEI DIVERSI ATTENTATI CONTRO LA CERTEZZA DELLE CONOSCENZE UMANE

CAPITOLO II.

DELL' OBBIETTIVO VALORE DELLE IDEE.

ARTICOLO I.

Della relità dei fatti della conscienza

ARTICOLO II.

Della realità de' fatti estrinseci

ARTICOLO IV.

Dell' evidenza dell' autorità

CAPITOLO IV.

DELLA LEGITTIMITÀ DELLE OPERAZIONI DEDUTTIVE.

ARTICOLO I.

Principî generali dell' arte induttiva

ARTICOLO II.

Delle leggi generali del sillogismo

ARTICOLO III.

Delle leggi proprie di ciascuna figura di sillogismo

LOGICA METODICA

CAPITOLO I.

DEL METODO PROGRESSIVO IN GENERALE

CAPITOLO II.

DEL METODO ANALITICO E SINTETICO RISGUARDATO NELLE IDEE

CAPITOLO III.

DEL METODO ANALITICO E SINTETICO CONSIDERATO NELLE PROPOSIZIONI

CAPITOLO IV.

DEL METODO ANALITICO CONSIDERATO NEI RAGIONAMENTI

ERRATO	CORREGGI
Pag. ver.	
24 9 *Scienza di tutto il sapere*	*Scienza delle scienze*
90 14 ed al diminuire nella comprensione cresce per l'estensione.	ed al crescere nella comprensione diminuisce per l'estensione.

Le copie non munite della firma dell'autore si avranno per contraffatte, e avverso i contraffattori si agirà in virtù delle leggi vigenti.